



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

UN ESTUDIO DE LA APROPIACIÓN DEL BUDISMO EN MÉXICO A TRAVÉS DE
SUS PRACTICANTES

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

PRESENTA:
MANUEL ALEJANDRO GONZÁLEZ MARTÍNEZ

TUTOR: DR. HUGO JOSÉ SUÁREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., junio de 2018



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

Principalmente agradezco a los practicantes budistas, tanto a los que participaron con las entrevistas como a los demás que conocí en el proceso de elaboración de esta tesis. Aprendí mucho de todos. También doy gracias a mi tutor Hugo Suárez por asesorar mi trabajo con rigor y excelencia. Asimismo, agradezco a Karina Bárcenas y Felipe Gaytán, quienes me brindaron su apoyo desde los primeros coloquios de la maestría. Gracias también a Carlos Garma y Miguel Hernández, especialistas destacados en el fenómeno religioso que realizaron importantes observaciones y sugerencias. Especial agradecimiento a Ezer Roboam May May, experto en el budismo en México que orientó de manera fundamental mis indagaciones. Agradezco infinitamente a mi familia; sin su cuidado y amor estoy perdido. Mi gratitud se dirige también a los brillantes profesores que tuve en la maestría; su pensamiento crítico y profundo es una máxima que trato de incorporar en mi vida diaria. Extiendo de igual forma mis agradecimientos a los magníficos compañeros del posgrado; sus diversas perspectivas han contribuido inmensamente a mi formación. Gracias a mis amigos; siempre están conmigo, aunque les vea poco. En síntesis, agradezco a toda la gente que, sabiéndolo o no, ha ayudado a la producción de este trabajo.

Entre los antiguos, la religión era ya, en cierto modo, lo que ha de volver a ser entre nosotros: poesía práctica.

Novalis

Índice

Introducción	5
Capítulo 1. Estudios sobre el budismo en México	9
1.1. Primera etapa: la mirada extranjera	9
1.2. Segunda etapa: la mirada nacional	16
Capítulo 2. Dimensión cuantitativa de la religión budista en México	24
Capítulo 3. Estrategia metodológica	33
Capítulo 4. Marco teórico	43
Capítulo 5. Aproximación al <i>habitus</i> budista en México. Elementos endógenos ..	53
5.1. Acercamiento inicial	53
5.2. La <i>sangha</i>	58
5.3. El maestro	63
Capítulo 6. Aproximación al <i>habitus</i> budista en México. Elementos exógenos	70
6.1. Psicología y psicoanálisis	70
6.2. Integración de otras prácticas o saberes	80
6.3. Budismo en ámbitos seculares	88
6.4. Budismo frente a lo público	93
Conclusiones	103
Bibliografía	112
Otras fuentes consultadas	116
Anexo	117

Introducción

Pareciera flotar en la academia la opinión de que el fenómeno religioso es un asunto superado por las circunstancias históricas, las cuales habrían dado fin a la religión a base del empuje del progreso y el pensamiento científico. De acuerdo con esta *doxa*, la retirada de la relación con lo sagrado en la sociedad sería el factor que permitió la entrada en escena de productos culturales que, como la sociología, carecen de todo el conjunto de condicionamientos que pesaban sobre la visión religiosa del mundo. Pero un rasgo usualmente olvidado desde tal punto de vista es la suma importancia que la religión tuvo para los autores clásicos de la sociología, y no como un tema circunscrito al pasado, únicamente digno de estudio por una comprensión nostálgica de aquello que fue el hombre, sino en tanto una realidad presente, cuyos efectos se impregnan en nuestros actos hoy en día. En el inicio de su influyente obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim afirma lo siguiente:

La sociología se plantea problemas diferentes de la historia o de la etnografía. No trata de conocer las formas perimidas de la civilización con el solo fin de conocerlas y de reconstruirlas. Sino que, como toda ciencia positiva, tiene, por objeto, ante todo, explicar una realidad actual, próxima a nosotros, capaz, en consecuencia, de afectar nuestras ideas y nuestros actos: esta realidad es el hombre y, más especialmente, el hombre de hoy, pues no hay otra cosa que nos interese más conocer bien. No estudiaremos, pues, la religión muy arcaica que vamos a tratar por el solo placer de relatar sus extravagancias y singularidades. Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que cualquier otra para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad.¹

Se advierte entonces que el impulso religioso no constituye un vestigio de tempranas épocas de la humanidad en el enfoque de este sociólogo francés; por el contrario, la cuestión del contacto con lo sagrado aparece como una característica inamovible del devenir humano. El trabajo de Max Weber desde luego que también es una muestra de tal interés primigenio de la sociología por el abordaje de la religión, la cual jugó un papel determinante en la estructuración del capitalismo moderno en el pormenorizado análisis de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Lejos de ocupar un lugar accesorio en la agenda de investigación sociológica, el hecho religioso adquiere una posición central en las tradiciones de mayor relevancia. Incluso es posible aseverar que la experiencia religiosa desempeñó un rol protagónico en el origen mismo de la sociología, puesto que el llamado padre fundador de esta ciencia, Auguste Comte, terminó por postular una religión de la humanidad, autoproclamándose como su gran

¹ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 2007, p.46.

sacerdote. Esta suerte de ironía histórica, que pretendía sustituir al estadio teológico en sus contenidos, pero no en sus formas, nos coloca de frente a un suceso no exento de polémica: la religiosidad emerge en terrenos inesperados.

Y en el contexto contemporáneo, en apariencia desvinculado cada vez más del fenómeno religioso, se aprecian cotidianamente diversas manifestaciones del acercamiento del hombre a lo sagrado; ya sea en discursos políticos nacionalistas, en efervescencias colectivas alrededor de novedosos artículos tecnológicos o en el continuo brote de confesiones que fragmentan el dominio de las instituciones eclesiásticas, la religión demuestra vitalidad en el mundo secularizado.

La presente investigación parte del ánimo de comprender aquel surgimiento de expresiones religiosas en ambientes que suelen concebirse ajenos a su desarrollo; si se ha elegido estudiar el budismo en México, es debido a la presencia que posee en circuitos intelectuales, artísticos y empresariales, puesto que dichos grupos sociales con frecuencia se consideran arreligiosos a través de una mirada superficial.

No obstante, el interés que suscita el abordaje de la apropiación budista en tierras mexicanas radica en una observación que atañe al conjunto de las sociedades occidentales, más allá del objetivo, no despojado de pertinencia, de ahondar en el conocimiento de una minoría religiosa. Tal señalamiento consiste en una provocadora afirmación del filósofo esloveno Slavoj Žižek: si en la actualidad Max Weber volviera a escribir su importantísimo libro sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, tendría que hablar más bien de budismo o de taoísmo en lugar de protestantismo.²

Sin embargo, es evidente que la exploración del desenvolvimiento budista en México sólo es viable, al menos con base en cierta rigurosidad científica, si concentra su atención en el sentido que para el sujeto practicante posee la senda religiosa que ha decidido adoptar, ya que estaría condenada a la esfera de las preconcepciones cualquier indagación que prescindiera de la perspectiva que de un objeto social tiene aquella persona sumergida en cuerpo y alma en él. De hecho, este precepto epistemológico es la base de toda pesquisa sociológica engendrada por el legado de Weber:

En general, no tratamos 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

² Slavoj Žižek, *The buddhist ethic and the spirit of global capitalism*, European Graduate School, 2012. Consultado en <http://egs.edu/faculty/slavoj-zizek/lectures>

las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo –esto es, a partir del “sentido”-, pues su curso externo es demasiado polimorfo.³

Por lo tanto, aunque en el horizonte de esta tesis prevalezca el ambicioso deseo de arrojar luz sobre las dinámicas generales de la sociedad actual, la concreta finalidad establecida se erige más bien como la aproximación al conglomerado de prácticas y creencias que un individuo despliega en el contexto mexicano a partir de su incorporación al budismo; la indispensable ruta de acceso a lo social, de acuerdo con el enfoque weberiano, encarnaría invariablemente en el estudio del sentido individual.

Dicho lo anterior, se tomará como material de análisis el discurso del sujeto, cuyas vivencias, experiencias y cargas de significado se plasman en sus palabras, o sea, en todo aquello que oralmente transmite a la persona interesada –el investigador en este caso- en obtener un conocimiento sobre su configuración subjetiva, aspecto empírico que evoca al corpus, definido del siguiente modo por Roland Barthes:

Un conjunto heteróclito de hechos que será preciso “tratar” para llegar a conocer su estructura; este conjunto que el investigador deberá definir en un paso previo a la investigación es el corpus. El corpus es una colección finita de materiales, previamente determinada por el analista, según una cierta arbitrariedad (inevitable) y sobre la cual va a trabajar.⁴

Tales insumos empíricos serán proporcionados mediante la técnica de la entrevista, la cual nos permitirá esbozar un panorama de los relatos de vida que determinadas personas han elaborado desde su involucramiento profundo en la religión budista. Asimismo, se utilizará como referencia de empresa sociológica el trabajo de Loïc Wacquant titulado *Entre las cuerdas*, puesto que, como se advertirá en su momento, el acercamiento al ámbito subjetivo del practicante del budismo no puede soslayar el papel fundamental que funge la participación en comunidad:

Nada mejor pues como técnica de observación y análisis que la inmersión iniciática en un cosmos, e incluso la *conversión moral y sensual*, a condición de que tenga una armadura teórica que permita al sociólogo apropiarse en y por la práctica de los esquemas cognitivos, éticos, estéticos y conativos que emprenden diariamente aquellos que lo habitan.⁵

Y esta armadura teórica indispensable en la tarea de conocer un fenómeno colectivo partiendo de la sumersión directa, es decir, corporal y mental, en el espacio social que alberga la praxis religiosa del creyente budista, se extraerá del

³ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p.328.

⁴ Roland Barthes, “Elementos de semiología”, *La semiología*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1972, p.66.

⁵ Loïc Wacquant, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p.16.

trabajo de Pierre Bourdieu, específicamente de su concepto labrado con minuciosidad para indagar en la subjetividad: el *habitus*. De igual forma, el ejercicio sociológico llevado a cabo en esta tesis se adscribe al enfoque propuesto por tal autor francés en el rasgo que concierne a la relación establecida entre investigador e informante en la producción del conocimiento de lo colectivo:

El sociólogo puede conseguir que el encuestado que se halla socialmente más alejado de él se sienta legitimado a ser lo que es si sabe manifestarle, por el tono y sobre todo por el contenido de sus preguntas, que, sin fingir anular la distancia social que los separa (a diferencia de la visión populista, que tiene como punto ciego su propio punto de vista), es *capaz de ponerse mentalmente en su lugar*.⁶

La dimensión del sentido se constituye entonces como el aspecto central en la investigación que ahora es presentada, ya que contempla de manera permanente las vertientes de la sociología volcadas al sujeto; no obstante, el individuo no constituye nuestra finalidad analítica, sino aquello dicho sobre sus prácticas –edificadas socialmente– que otorgarán elementos para vislumbrar el objeto que nos ocupa: el budismo en México.

Si bien es mantenida la convicción, con base en una postura científica proveniente de la sociología, que una percatación objetiva es asequible por medio de un equipamiento teórico y metodológico que se funde en los datos existentes en la realidad social, no sobra mencionar una sugerente observación elaborada por Frédéric Lenoir a propósito del estudio que en Occidente se realiza del budismo:

(...) resulta particularmente interesante subrayar que el budismo ha sido siempre una especie de espejo en el cual se han observado los europeos, fingiendo creer que miraban una lejana religión asiática.⁷

Una vez señalada esta especie de advertencia sobre los sesgos que una aproximación al budismo –y a todo fenómeno social– puede manifestar, distorsiones que consisten justamente en la proyección que el investigador efectúa de sí mismo en el objeto que explora, daremos pie a los capítulos que conforman nuestra indagación. Primeramente, se ahondará en los trabajos académicos alrededor de la apropiación budista en territorio mexicano; después brindaremos un panorama cuantitativo del budismo en el país; en el tercer capítulo se expondrá la estrategia metodológica utilizada; posteriormente, se acuñarán las herramientas teóricas para asir la cuestión religiosa; en el quinto y sexto capítulo se desmenuzará las características principales del *habitus* budista en México y al final se desdoblarán algunas conclusiones.

⁶ Pierre Bourdieu, *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p.533.

⁷ Frédéric Lenoir, *El budismo en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 2000, p.130.

Estudios sobre el budismo en México

El budismo en México es un fenómeno del que no se ha escrito mucho en la academia, ya sea por su reducido número de practicantes o por la etiqueta de “*new age*” que se le ha otorgado.⁸ No obstante, es posible hallar algunas investigaciones sobre el tema, las cuales nos dan herramientas para pensar las implicaciones sociales que posee la adopción de esa religión oriental en tierras mexicanas. Revisaremos tales trabajos exponiéndolos de acuerdo con el orden cronológico en que aparecieron, que muestra claramente dos etapas: la primera protagonizada por académicos japoneses y la segunda por mexicanos. A través de la exploración de sus estrategias teóricas y metodológicas se observará el modo en que hasta ahora se ha decidido estudiar el budismo en México y un panorama del curso histórico de esa religión en nuestro país.

1.1. Primera etapa: La mirada extranjera

Tal vez debido a su fuerte estructura organizativa, Soka Gakkai Internacional (SGI) es el primer grupo budista en territorio mexicano que ha recibido una importante atención por parte de las ciencias sociales. Así lo muestra el trabajo de Masayuki Okubo titulado *The Acceptance of Nichiren Shoshu Soka Gakkai in Mexico*, en el cual se busca conocer la manera en que ese tipo de budismo incide en la actitud de sus conversos en el contexto local.

SGI es una organización budista que proviene de la tradición de Nichiren, cisma originado en Japón en el siglo XIII. Ésta confesión que otorga vida a SGI, surgió como un intento de retornar al auténtico Buda por medio de la repetición de la fórmula sagrada *Nam-myoho-renge-kyo* y su fundación constituyó un fuerte conflicto con las demás corrientes budistas.⁹ De tal tradición aparece SGI en el siglo XX. Su éxito ha sido notable puesto que se encuentra asociada a la Organización de las Naciones Unidas y tiene presencia en más de 180 países. Además, su actual presidente ha entablado diálogos con destacados intelectuales

⁸ Ezer Roboam May May, “Buddhism in Mexico”, en *Encyclopedia of Latin American Religions*, coordinado por Henri Gooren, Nueva York, Springer International Publishing, 2015, p.4.

⁹ Véase Henri Arvon, *El budismo*, México, Publicaciones Cruz, 2002, p.97.

occidentales como Arnold Toynbee, quien alguna vez mencionó que “el encuentro entre el budismo y Occidente constituye el acontecimiento más significativo del siglo XX”.¹⁰

El arribo de ese grupo budista a México ocurrió en la década de 1960 y la forma en que ha sido adoptado por los mexicanos es analizada por Masayuki Okubo en un trabajo publicado en 1991. Este autor japonés se centra en los cambios ocurridos en la actitud de los sujetos al internarse en tal tipo de budismo. Deja claro desde el principio que no es su intención profundizar en los motivos que llevaron a la conversión religiosa, sino en las consecuencias de dicha acción. El modo en que busca lograr su objetivo se basa principalmente en la aplicación de cuestionarios tanto en Guadalajara como en la Ciudad de México. Sus resultados le llevaron a afirmar que el budismo de SGI transporta a los practicantes por tres fases subjetivas distintas. La primera de ellas corresponde a una mentalidad enfocada meramente en beneficios mundanos e individuales; la segunda consiste en la actitud del sujeto encaminada hacia el fortalecimiento de su grupo religioso, es decir, en actividades proselitistas; finalmente, la tercera fase de la conversión se constituye como una subjetividad altruista.¹¹ Okubo menciona que la segunda etapa de tal proceso no es más que una transición entre la actitud mundana e individualista y aquella orientada hacia el bienestar de los otros y de la revolución humana. De hecho, este último aspecto es central en el discurso oficial de SGI, la cual promueve dicha idea a través de su presidente Daisaku Ikeda, quien ha escrito libros titulados *La revolución humana* y *Hacia un nuevo humanismo*.¹²

Okubo nos menciona también que el budismo de SGI ha tenido que ceder frente a la cosmovisión católica de los practicantes mexicanos; éstos han optado por mantener ciertas creencias y rituales de su antigua religión, fenómeno que ha provocado una especie de sincretismo entre lo católico y lo budista, aunque también se podría considerar como una resistencia de las concepciones previas a no quedar en el olvido. Por otra parte, Okubo señala que los budistas mexicanos

¹⁰ Frédéric Lenoir, *El budismo en Occidente*, op. cit., p.7.

¹¹ Okubo, Masayuki, “The acceptance of Nichiren Shoshu Soka Gakkai in Mexico”, en *Japanese Journal of Religious Studies*, Num. 2-3, vol. 18, 1991, p. 204.

¹² Este proceso de subjetivación religiosa recuerda ampliamente a la antigua ley de los tres estadios de Auguste Comte, donde de igual forma una etapa altruista era la meta final. A esto habría que sumarle la pretensión de fundar una religión de la humanidad por parte de Comte y el hecho de que este autor llamado el padre de la sociología fue quien acuñó la palabra altruismo. Lo anterior se puede comprender como parte de la influencia que la modernidad ha tenido sobre el budismo japonés en los últimos 150 años, donde se ha buscado homologar a las creencias budistas con discursos científicos para volver esa religión más atractiva para los occidentales. Catón Eduardo Carini, “Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina”, en *Debates Do Ner*, Porto Alegre, 10, 16, 2009, p.63.

no abandonan completamente su bagaje católico debido al temor de entrar en confrontaciones severas con el contexto social en el que han crecido.

Un resultado sugerente del estudio de Okubo es mostrar que los budistas mexicanos, en su afán de conciliar lo nuevo con lo antiguo, o sea, el budismo con el catolicismo, sostienen la creencia de que Buda es una realidad interna y de que el dios del catolicismo es una realidad externa:

As regards the concept of God and the concept of Buddha, as well, in the questionnaire a large number of people provided the eclectic interpretation that the Catholic God is an external being and Buddha is an internal being.¹³

Se advierte entonces que los miembros de SGI en México se mueven dentro de un marco ideológico en el cual dos clases de creencias conviven, pero en direcciones opuestas; una de ellas opera al interior del sujeto, la cual sería la budista, y la otra funciona al exterior del mismo, la cual consistiría en la católica, que ayuda a los adherentes al budismo a no provocar conflictos con su comunidad religiosa de origen.

A pesar del carácter limitado que podría poseer la técnica del cuestionario como herramienta para indagar en la dimensión subjetiva de los practicantes de cierta religión, el estudio de Okubo brinda varias pistas para concebir la forma en que el budismo es aceptado en un contexto occidental como el mexicano, donde el catolicismo, al tener un fuerte arraigo en los vínculos sociales, obliga a las nuevas y foráneas creencias a amoldarse a las ideas y costumbres que lo caracterizan. En otras palabras, el trabajo de este autor japonés deja observar que la entrada del budismo en México se lleva a cabo necesariamente, al menos en cierta medida, como una negociación entre las creencias católicas y las budistas, aspecto que podría entenderse como el espacio que el practicante de la religión extranjera debe conceder a las creencias locales. La conversión, en ese sentido, es algo que no se realiza completamente.

Años más tarde, Eiko Fujiwara realizó un estudio sobre el desarrollo que en México ha tenido la rama budista Zen. Su trabajo es un análisis histórico de esa confesión budista en nuestro país y una exploración en la manera en que es adoptada a través de las palabras de sus mismos practicantes. Por ende, las entrevistas a profundidad son los pilares de su investigación.

Como antesala de las entrevistas, Fujiwara nos brinda un panorama histórico del Zen en México; no obstante, vale la pena indicar algunos rasgos importantes de esa vertiente budista. El Zen surgió en China como una

¹³ Okubo, Masayuki, "The acceptance of Nichiren Shoshu Soka Gakkai in Mexico", en *Japanese Journal of Religious Studies*, *op. cit.*, p.207.

ramificación de la tradición Mahayana y está dirigida a la contemplación.¹⁴ A su vez, el Mahayana (gran vehículo) y el Hinayana (pequeño vehículo) se erigen como los principales cismas dentro del budismo. El primero se distingue del segundo en que la salvación ya no está orientada hacia el autoperfeccionamiento, sino más bien tiene por objetivo la redención de todos los seres.¹⁵ Si bien el origen del Zen se encuentra en China, es en Japón donde se consolidó como una secta que tuvo en los estamentos de los guerreros *samurai* la fuente mayoritaria de sus adeptos.¹⁶ La disciplina que exige y la indiferencia hacia el mundo exterior y al cuerpo que cultiva este tipo de budismo fueron los aspectos que atrajeron a los grupos guerreros.¹⁷

Más allá de la apropiación que los estamentos de los guerreros hicieron del Zen y de la indiferencia hacia el exterior y al cuerpo que le impregnaron, lo característico de este tipo de budismo es su oposición al saber basado en lo escrito, su escepticismo frente al lenguaje y al pensamiento conceptual, factores que lo llevan a una escases de palabras en sus enseñanzas.¹⁸

El Zen llegó a México en 1957 a través de un congreso que buscaba establecer puentes entre esa rama budista y el psicoanálisis. Erich Fromm y Daisetz T. Suzuki fueron los impulsores de esta amalgama que se engloba en el interés de Occidente por incorporar sabidurías orientales y que también tuvo como actor principal a Carl Gustav Jung.¹⁹ De hecho, Fujiwara señala que los psicólogos han sido el sector social sobre el que descansa el desenvolvimiento del Zen en México. Así como en el Japón medieval el estamento de los *samurai* fue el grupo que encarnó a esa corriente budista, en México los psicólogos han dotado al Zen de presencia social. De este modo lo expone la autora japonesa:

El Zen tiene una relación estrecha con los psicólogos, hay una gran mayoría dentro de los practicantes del Zen en México, quienes no sólo lo utilizan como medio personal terapéutico, sino como alternativa para el paciente. Esta inclinación o tendencia cobra cada día más fuerza e intensidad.²⁰

Si bien los psicólogos se destacan como los principales portadores del Zen en nuestro país, ellos no son los únicos que lo practican; Fujiwara menciona que artistas, deportistas y personas de diversas ocupaciones están involucradas en esa disciplina, aunque sí subraya que la mayoría posee estudios universitarios y pertenece a una clase privilegiada económicamente. Al igual que la investigación

¹⁴ Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo Zen*, Barcelona, Herder, 2015, p.9.

¹⁵ *Ibid.*, p.9.

¹⁶ Henri Arvon, *El budismo*, op. cit., p.97.

¹⁷ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, Madrid, Taurus, 1982, p.292.

¹⁸ Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo Zen*, op., cit., p.10.

¹⁹ Eiko Fujiwara, *El Zen y su desarrollo en México*, México, Plaza y Valdés, 1998, p.4.

²⁰ *Ibid.* p.19.

de Okubo, la autora japonesa muestra que la adopción del budismo (el Zen en este caso) implica una confrontación del sujeto con el catolicismo, el cual se vuelve insuficiente para responder a las exigencias que se le plantean. A diferencia de los miembros de SGI, de quienes logramos observar que mantienen todavía considerables elementos de la religión católica, los practicantes del Zen se encuentran más separados del catolicismo:

Encontramos que un elevado porcentaje de los entrevistados opinan que la religión cristiana y/o católica se contradice a sí misma, sólo se interesa por el poder, manipula al pueblo mediante el temor a Dios y sus dirigentes dicen mentiras y actúan con falsedad. No ofrece alternativas para resolver los problemas de la vida.²¹

No obstante, Fujiwara también señala que existen adeptos al Zen que concilian su ideología con el catolicismo, fenómeno que permite advertir que la conversión no siempre conlleva un rompimiento absoluto con la cosmovisión de origen, como anteriormente se apuntó.

Un factor recurrente en el trabajo de Fujiwara es la presentación de un diagnóstico de la gente mexicana. Para esta autora, el problema fundamental del país es que ha perdido su identidad; por ello propone al Zen como un vehículo para retornar a esa raíz extraviada, lo que supondría una especie de cura al malestar social:

Ojalá que el Zen pudiera ayudar a México a resolver los graves problemas que afronta. El Zen es sencillo y claro; solamente se requiere hacer *zazen* para poder adentrarse en sí mismo. Ésta es la clave para que el mexicano defina nuevamente su propia identidad y redescubra su naturaleza original al adquirir el *mu* por medio del Zen. Así, puede eliminar esa "herida" de la que nos habla Octavio Paz, descubrir su identidad personal y reconocer su propia cultura y esa naturaleza original.²²

Esta manera de concebir al Zen como una forma de regresar a un estado de pureza cultural, en el cual habría una mejor situación social respecto a la presente, es algo que marca el trabajo de Fujiwara y que proyecta además en los resultados de sus entrevistas, como se revela en la siguiente cita:

Para ellos, consolidar el proceso no significa un rechazo a otra corriente de disciplina y enseñanza, sino el surgimiento del espíritu original prehispánico, corporizado en la práctica del Zen, para ello: "Hay un momento histórico propicio que da salida a una mentalidad necesitada de cambios o una manera de atender la realidad. El Zen es una puerta abierta para esta necesidad contemporánea". Replantear la enseñanza y práctica del Zen, solicita que haya maestros Zen

²¹ Eiko Fujiwara, *El Zen y su desarrollo en México*, op. cit., p.193.

²² *Zazen* se refiere a la práctica de meditación dentro del Zen; *Mu* significa el estado de contemplación que se busca mediante este tipo de budismo. *Ibid.* p. XIX.

mexicanos que hayan desafiado y trascendido el duro entrenamiento y que afinen la enseñanza con la inmensa cultura tradicional espiritual mexicana.²³

Es posible observar, por lo tanto, que al Zen se le llena de un contenido orientado hacia el pasado prehispánico, es decir, de un regreso a las raíces, cuya consecución fortalecería a la colectividad; tal aspecto se puede entender como un rasgo distintivo de este tipo de budismo, al cual se le puede otorgar una gran diversidad de direcciones ideológicas.²⁴

Posteriormente, Daisuke Inoue nos presenta un trabajo sobre el modo en que se efectúa el proceso de conversión a SGI en México y los rasgos peculiares que adquiere esa religión en nuestro país. Para llevar a cabo tal propósito, este investigador también japonés emprende un análisis apoyado en diversos métodos y técnicas como son las entrevistas, la observación participante, las encuestas y las historias de vida, además de elaborar un estudio histórico, comparativo, estadístico y etnográfico de tal fenómeno religioso.

Un interés central de su trabajo es observar los elementos subjetivos que distinguen a los miembros de SGI en México de los practicantes en otros países como EEUU, Inglaterra y Japón. Asimismo, busca detectar la forma en que difiere la mentalidad de estos sujetos respecto a la de la población mexicana en general. Inoue considera a SGI como un *nuevo movimiento religioso*, concepto que se utiliza para no enmarcar a todas las expresiones religiosas modernas bajo el término secta, el cual surgió para denominar a las vastas escisiones dentro del cristianismo.²⁵ Tal concepto funciona además para dar cuenta de diversos fenómenos religiosos que irrumpieron como respuestas a la profunda crisis que desató la segunda guerra mundial y que pertenecen a la ola de la contracultura, a pesar de que devienen de las religiones establecidas.²⁶ Así pues, se ubica a SGI como un producto de la era moderna, pero que se incorpora en las grandes tradiciones religiosas.

Este autor dibuja un panorama del desarrollo histórico de SGI y del budismo de Nichiren, el cual es la corriente a la que se adscribe el nuevo movimiento religioso. Señala el carácter radical del fundador de tal confesión y su tajante oposición al resto de las expresiones budistas, incluso más de la que sostenía frente a otras cosmovisiones no pertenecientes a las enseñanzas de Buda. De igual manera, cuenta sobre el carácter conflictivo que tuvo el nacimiento de Soka

²³ Eiko Fujiwara, *El Zen y su desarrollo en México*, op. cit., p. 208.

²⁴ Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p.46.

²⁵ Daisuke Inoue, *Soka Gakkai en México. Estudio sobre un nuevo movimiento religioso desarrollado en un contexto cultural ajeno y el proceso de conversión*, México, UNAM, 2003, p.28.

²⁶ *Ibid.*, p.32.

Gakkai en la primera mitad del siglo XX, ya que su primer líder fue severamente afectado por el aparato gubernamental del Japón militar de esa época. Asimismo, su tercer presidente se ha visto envuelto en fuertes discrepancias con el cuerpo sacerdotal de la tradición de Nichiren, desembocando en la ruptura definitiva con tal estructura. Es a raíz de esta constante que Inoue define a Soka Gakkai como un movimiento al que le es inherente de modo general la presencia de un líder destacado;²⁷ a esto deberíamos añadir que se erige siempre tal figura carismática en oposición a una estructura burocrática o sacerdotal.

Como ya se mencionó previamente al abordar la investigación de Masayuki Okubo, el grupo Soka Gakkai se instaló en México en la década de los 60 y tuvo por promotores iniciales a los inmigrantes japoneses, aunque con el paso del tiempo se sumaron numerosos individuos nacidos en el país. Daisuke Inoue resalta que la transmisión de las enseñanzas religiosas de esta organización se encontró desafiada por los frecuentes choques entre los maestros japoneses y los discípulos mexicanos, ya que el idioma y otros factores culturales suponían una amplia divergencia. Al igual que la investigación anteriormente revisada, Inoue llega a la conclusión de que la conversión al budismo de la Soka Gakkai transporta al practicante de una primera fase mundana e individualista a una última etapa caracterizada por una conciencia altruista. A la par de la interiorización de esta creencia orientada hacia lo social, en el sujeto converso se opera una mayor relevancia emocional de la figura del presidente Ikeda, al cual en varios casos se le ubica como maestro de vida. Asimismo, se muestra que los practicantes en las fases tempranas de su conversión mantienen un rechazo fulminante al catolicismo, pero posteriormente en etapas avanzadas de su vivencia religiosa efectúan una conciliación con aquellas creencias judeocristianas.

En síntesis, el trabajo de Inoue aporta resultados similares al estudio de Okubo, puesto que ambos permiten contemplar que el budismo de SGI trae consigo la incorporación de un discurso altruista, cuyo objetivo es la implantación de un estado de dicha social llamado *Kosen Rufu*.²⁸ No obstante, un aspecto que resulta novedoso respecto a la investigación abordada previamente es la importancia cardinal que posee la figura del presidente Ikeda, quien funge como un líder carismático que provee de fortaleza emocional a los miembros de la ramificación budista SGI.

²⁷ Daisuke Inoue, *Soka Gakkai en México. Estudio sobre un nuevo movimiento religioso desarrollado en un contexto cultural ajeno y el proceso de conversión*, op. cit., p.32.

²⁸ *Ibid.* p.339.

1.2. Segunda etapa: La mirada nacional

El primer acercamiento académico al budismo en México realizado por investigadores locales corresponde a un breve trabajo sobre las motivaciones de conversión al budismo tibetano que llevaron a cabo Jaime Fonseca Rubio y Rafael Torres Mercado.²⁹ En tal ejercicio exploratorio se afirma que los practicantes budistas en tierras mexicanas mantienen una fuerte postura crítica respecto a la religión católica, pero que en última instancia abogan por una perspectiva conciliatoria con sus anteriores creencias. Asimismo, los autores señalan la carencia de una voluntad proselitista en el despliegue cotidiano de la religión oriental en cuestión y que el modo preferido de compartir su cosmovisión consiste más bien en el ejemplo. También se menciona que los adeptos budistas se caracterizan por un convencimiento en el aspecto realista y práctico del camino que han elegido:

Una de las cosas que aprecian es la sensación de libertad ideológica que les brinda el haber hecho a un lado los dogmas de fe de la religión católica. Por ende, tratan de evitar en el error de obligar a otros a aceptar sus premisas. En público admiten que su postura es una entre muchas, pero en la intimidad de su mente consideran que su aproximación es más realista y más práctica.³⁰

No obstante, sería hasta el año 2002 cuando aparece el primer estudio de importante extensión sobre el budismo en el país por parte de un investigador mexicano. Lisette Morales Aldana efectúa un abordaje comparativo de dos grupos budistas de origen japonés -Jodo Shinshu y Soka Gakkai- mediante una inmersión etnográfica, la cual permite vislumbrar los conflictos internos que afectan al establecimiento del budismo en México. El de mayor relevancia consiste, en el caso de Jodo Shinshu, en las diferencias culturales entre los practicantes mexicanos y los japoneses. Además de la barrera impuesta por el idioma, la autora encuentra una divergencia en el sentido otorgado a la vida religiosa: mientras la población japonesa concibe al budismo como una herramienta para fortalecer sus costumbres y vínculos comunitarios en un contexto foráneo, los adherentes nacidos en México advierten en la senda budista la respuesta a profundas cuestiones de carácter espiritual:

Si para los japoneses, el Jodo Shinshu es igual a comunidad, no permitirán entonces extender sus fronteras y abrazar a los mexicanos, ya que de suceder así, el Jodo Shinshu no podría ser visto ya como parte de "su comunidad", ahora bien, si para los mexicanos el Jodo

²⁹ Jaime Fonseca Rubio y Rafael Torres Mercado, "Budismo en México: una minoría voluntaria", en *Las iglesias y la agenda de la prensa escrita en México*, coordinado por Sergio Inestrosa, México, UIA, 1999., pp. 61-75.

³⁰ *Ibid.*, p. 75.

Shinshu es igual a refugio y descubrimiento del lugar donde han hallado la verdad buscada desde varios años atrás, lucharán a toda costa por defender este nuevo espacio y ganarse un lugar en él.³¹

Para el caso de Soka Gakkai, Morales Aldana indica el papel crucial que en el desarrollo cotidiano de tal organización poseen los lazos familiares; de hecho, la significación de la afiliación religiosa como la pertenencia a una gran familia genera aspectos positivos y negativos para la cohesión del grupo en cuestión, puesto que aquellos no emparentados con otros miembros corren el riesgo de quedar excluidos de la colectividad budista:

Ser una “gran familia”, trae consigo muchas ventajas así como también desventajas; las ventajas radican en que pueden afianzar su compromiso y su identidad estando dentro o fuera de Soka Gakkai; la resolución de problemas ya no sólo involucra intereses de Soka Gakkai por mantener a sus miembros, sino significa la resolución de un problema familiar. (...) Las desventajas de Soka Gakkai México, entendidas como limitaciones para su crecimiento, son el hecho de existir relaciones de parentesco entre una gran proporción de la población en Soka Gakkai, y esto crea en los conversos un “ensimismamiento”, un sentimiento de familia que difícilmente incorpora completamente a todos los miembros, es decir, existe una gran diferencia entre los conversos emparentados y los no emparentados; la diferencia radica en el grado de interacción. Por lo tanto, entre más parentela obtengas dentro de Soka Gakkai mayor será el contacto entre los miembros.³²

A través de esta investigación se atisba entonces que el despliegue de la religión budista en México funciona en gran medida como un mecanismo orientado a la construcción de comunidades que sirvan de respaldo afectivo al individuo, quien halla en el budismo incluso la resignificación de instituciones como la familia, según muestra la experiencia del grupo Soka Gakkai.

La misma autora analiza, en un trabajo posterior, el devenir histórico del budismo en México, pero, a diferencia de las obras que hemos revisado, sin depositar la atención en algún grupo budista en particular, sino elaborando una mirada de conjunto al desenvolvimiento de esa antigua religión en nuestro país. Su propuesta teórica es afirmar que la importación del budismo ha descansado sobre los hombros de un sector social específico: la clase media. Para sostener tal punto, Morales abreva de la teoría sociológica de Max Weber, ya que es a través de ahí, según la autora, donde se puede apreciar que las posturas religiosas están encarnadas siempre en determinado grupo social:

Sólo centrándose en las clases sociales y los grupos sociales, Weber podría rastrear las bases ideológicas de un sistema religioso, como cuando expuso que el confucianismo había tenido su origen en un sector ilustrado al igual que el hinduismo, o bien, que el islamismo fue una religión de guerreros conquistadores. A través de ello, desarrollaría su teoría e idea acerca de lo social, un

³¹ Lissette Morales Aldana, *Conversión, identidad y compromiso en dos grupos budistas japoneses en la ciudad de México*, México, ENAH, 2002, p.229.

³² *Ibid.*, pp.230-231.

mundo en tensión y conflicto constante donde diferentes grupos sociales antagónicos luchan por la primacía ideológica y sólo el grupo con mayor poder y status impondría sus ideas y patrones de conducta, para después convertirse en el “ethos” de una sociedad entera.³³

Se observa entonces que desde la perspectiva de Morales las bases ideológicas del budismo en México se encuentran en la clase media, la cual ha dictado mediante sus vicisitudes los cambios que experimenta la forma de interpretar esa religión oriental en nuestro país. En otras palabras, haciendo uso de la antigua terminología marxista, la autora señala que las transformaciones estructurales y superestructurales que han afectado a la clase media en México repercuten en la manera en que el budismo es concebido:

[...] El presente trabajo es el estudio de los procesos de cambio dentro del budismo en México derivados de transformaciones sociales y de pensamiento (visión del mundo) de la clase media, producto y respuesta a las nuevas situaciones sociales, económicas y religiosas del México contemporáneo. Planteo que los cambios en la idea de budismo obedecen a los cambios propios de la práctica religiosa entre determinados sectores de clase media en México.³⁴

Anteriormente, mediante el trabajo de Daisuke Inoue, logramos percatarnos de que la sumersión en el budismo, si bien en un principio implicaba un fuerte rechazo a la cosmovisión católica, después de un cierto tiempo provocaba que el converso hiciera las paces con esa religión judeocristiana. Pues bien, en el desarrollo histórico que la religión budista presenta en México, Morales señala que se ha manifestado un fenómeno análogo, puesto que en un principio la adopción de tales creencias orientales trajo consigo un desentendimiento de lo católico, pero en los últimos años ha tenido lugar lo que la autora llama una “catolización del budismo”, la cual es un indicio de la vitalidad de esa religión judeocristiana, a pesar de la crisis de la institución que la representa:

Si bien es cierto que el catolicismo está en crisis, ello no significa que algunos aspectos católicos sean borrados entre los antiguos creyentes, lo que me da pauta para hablar de que el budismo ha comenzado a catolizarse, a cobrar matices y referentes católicos dentro de sus prácticas en México.³⁵

Morales menciona que dos fases caracterizan el paso del budismo en México; la primera es aquella donde se efectúa ese rechazo al catolicismo y es protagonizado por sectores intelectuales que interpretan las creencias budistas bajo un enfoque ateo y racional; la segunda es una etapa en la que el acercamiento al budismo se realiza de modo devocional y emocional. Así pues, la inicial apropiación del budismo en México fue a través del Zen principalmente, y la

³³ Lisette Morales Aldana, *De la filosofía a la espiritualidad. Perspectiva histórica y caso de estudio de los cambios y las continuidades del budismo en México*, México, ENAH, 2006, p.10.

³⁴ *Ibid.*, p.2.

³⁵ *Ibid.*, p.21.

segunda tuvo como vehículo preponderante al budismo tibetano.³⁶ Resulta sugerente que Morales observe que estas dos fases de acercamiento al budismo también se hayan presentado en la adopción que se hizo de tal religión en Europa y Estados Unidos, donde a una interpretación racional y atea le siguió una emocional y devocional. Podríamos ir más lejos y apuntar que tal fenómeno es paradigmático del budismo, puesto que su manifestación primaria fue meramente atea y conventual (budismo hinayana), y la segunda una expresión laica y devocional (budismo mahayana). Tendríamos entonces que el budismo es un suceso que ocurre dos veces: primero ateo y luego devocional.

Un estudio más sobre el budismo en México corre por cuenta de Ezer Roboam May May, a través de un acercamiento antropológico a los conversos a SGI en el estado de Yucatán. El trabajo de este investigador revela que la adhesión al budismo de aquella vertiente está marcada por la fusión que el converso hace de tales creencias orientales con el discurso de la ciencia moderna. Y esto es algo que no sólo encuentra en la subjetividad de los practicantes, sino que además lo percibe en el marco ideológico oficial de esa organización, representado por su presidente Daisaku Ikeda. Éste líder dice lo siguiente:

Como tendencia general, podemos decir que los descubrimientos de la ciencia moderna ofrecen una confirmación de las enseñanzas que nos han llegado de los pensadores budistas del pasado. De hecho, en la última parte del siglo XX, la teoría científica parece acercarse más que nunca al budismo.³⁷

En consonancia con lo ya advertido previamente a propósito de la influencia que han poseído ciertos discursos de la modernidad en la manera de conceptualizar el budismo en la época contemporánea, May May señala que esa homologación de tal religión oriental con la ciencia otorga a los miembros de SGI la seguridad de que están en el camino correcto, es decir, en una senda de sentido certificada por el discurso científico para actuar como verdad:

Los conversos se sienten seguros de la nueva creencia que han adoptado, puesto que ésta se sustenta de la misma forma que la ciencia; es decir, la doctrina budista está legitimada por tener los mismos lineamientos y características que se le confiere a algo para reconocerlo como científico o como ciencia, o sea, verdadero.³⁸

³⁶ Lisette Morales Aldana, *De la filosofía a la espiritualidad. Perspectiva histórica y caso de estudio de los cambios y las continuidades del budismo en México*, op. cit., p.50.

³⁷ Daisaku Ikeda citado por Ezer Roboam May May, *Hacia la Revolución Humana. Conversión y Organización Religiosa en la Soka Gakkai de Mérida, Yucatán*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2012, p.156. Parecería un hecho sintomático de nuestra época tal equiparación del budismo con la ciencia, ya que una autoridad tan indiscutible como Einstein dijo también una vez: "El budismo es la única religión compatible con la ciencia moderna". Véase Frédéric Lenoir, *El budismo en Occidente*, op. cit., p.7.

³⁸ Ezer Roboam May May, *Hacia la Revolución Humana. Conversión y Organización Religiosa en la Soka Gakkai de Mérida, Yucatán*, op. cit., p.159.

Por otra parte, el antropólogo mexicano permite observar que la interiorización del budismo brinda al sujeto la posibilidad de adecuarse a las exigencias que le plantea el contexto social contemporáneo, el cual demanda el fortalecimiento de la individualidad y del yo:

El sujeto cada vez desea tener más libertad y flexibilidad en su propia fe y en cómo la vive. Con esto no quiere decir que el sujeto se torna individualista (o egoísta) al optar por la práctica de este budismo, sino que se acomoda a la individualidad del sujeto y a la importancia de su identidad del yo, adquirida gracias a los procesos sociales, como la globalización y la posmodernidad.³⁹

Puesto que el budismo no es meramente una concepción del mundo, sino también una práctica que incide en la materialidad de los sujetos, May May considera los rituales de esta religión como *tecnologías del yo*, concepto elaborado por Foucault para dar cuenta de acciones ejercidas en algún rasgo del individuo con el fin de alcanzar cierto estado de dicha⁴⁰.

Otra investigación es proporcionada por Miguel Hernández Madrid, quien explora el budismo en México partiendo de la experiencia de los practicantes de meditación Vipassana. Señala que éstos, más allá de reproducir una ideología, acogen la religión budista con el objetivo concreto de afrontar el sufrimiento. Por ende, realiza una crítica a aquellas posturas que perciben solamente como una moda la apropiación occidental de las creencias y prácticas budistas, ya que éstas funcionan en esencia para atacar un malestar auténtico. Dice lo siguiente a propósito del entusiasmo de Occidente por el budismo:

No obstante, tampoco se puede prejuiciar la causa de este interés, pues más allá de la configuración occidental del budismo y de la presentación que de él se hace como dispositivo de creencias que seguramente producirá “budistas”, queda fuera de duda la sabiduría del Dharma que solamente en su realización como experiencia permite al individuo discernir si contribuye o no a liberarlo del sufrimiento.⁴¹

³⁹ Ezer Roboam May May, *Hacia la Revolución Humana. Conversión y Organización Religiosa en la Soka Gakkai de Mérida, Yucatán*, op. cit., p.155.

⁴⁰ *Ibid.*, p.149.

⁴¹ Miguel Hernández Madrid, “Aprendiendo a deconstruir el sufrimiento: los meditadores budistas en México”, en *El nuevo malestar en la cultura*, coordinado por Suárez, Zubillaga y Bajoit, México, UNAM, 2012, p.223. Tal manera de concebir al budismo como una medida tomada simplemente para atacar el sufrimiento fue también advertida por Nietzsche, quien ubica a esa religión oriental en los siguientes términos: “El budismo es la única religión auténticamente *positivista* que la historia nos muestra, también incluso en su teoría del conocimiento (un fenomenalismo riguroso-), el budismo no dice ya «lucha contra el *pecado*», sino dando totalmente razón a la realidad, «lucha contra el *sufrimiento*». Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2007, p.50. Ésta observación del filósofo alemán adquiere especial interés si se toma en cuenta la semejanza señalada anteriormente entre el esquema construido por Masayuki Okubo a propósito de las tres etapas del proceso de conversión budista con la vieja ley de los tres estadios de Auguste Comte, ya que habla sobre cierta tendencia contemporánea de pensar al budismo como una especie de positivismo, fenómeno que se enmarca en la ya aludida influencia que la modernidad ha tenido sobre tal religión oriental. Véase *supra*, p.10.

Para Hernández Madrid, el budismo tiene una connotación positiva en cuanto a la importación que se hace de él en Occidente, puesto que se plantea sin rodeos la tarea de extinguir el sufrimiento. Sin embargo, habría que analizar en qué medida queda atrapado el budismo occidental (el mexicano en este caso) en la misma crítica que hace de la ubicación del sufrimiento como bien cultural de consumo que obstaculiza percibirlo en un nivel empírico y material.⁴²

Otro aspecto importante del trabajo de este autor mexicano es el hallazgo a través de las entrevistas del hecho de que el budismo también se adopta en el país para encarar la muerte, ya que muestra cómo personas con enfermedades terminales usan la meditación para abordar ese suceso irreversible.

Hernández Madrid otorga elementos para pensar la meditación budista como un fenómeno social que se encuentra más allá del enfrentamiento de un grupo contra otro o de la búsqueda de prestigio o dominio ideológico; la práctica de esa religión (y específicamente en el sector de sujetos de edad avanzada)⁴³ involucra en grado notable la función de combatir el sufrimiento.

Existe una reciente investigación sobre el cambio de *habitus* en los conversos a la comunidad budista Triratna en México, en un principio llamada Friends of the Western Buddhist Order (FWBO) y que fue fundada por el monje inglés Sangharakshita en 1967; esta vertiente puede ser aprehendida como una manifestación del budismo en su fase global, es decir, como una configuración de esa religión en la que Oriente ya no es el único generador de nuevas escisiones.⁴⁴

Pedro Rosas Vega efectúa un análisis antropológico basado en la etnografía y las entrevistas a propósito de los sujetos conversos a ese tipo de budismo; su objetivo es vislumbrar si se ha transformado el *habitus*, concepto utilizado por Bourdieu para explorar la subjetividad.⁴⁵ El autor mexicano enfatiza que el *habitus* no es meramente el conjunto de prácticas que un sujeto realiza de forma individual en su vida cotidiana y más bien lo concibe como un sistema de predisposiciones que son compartidas socialmente.⁴⁶ En síntesis, considera la conversión al budismo como un rompimiento del *habitus*, aunque se podría cuestionar si esa transformación no entra precisamente dentro de ese esquema de disposiciones prácticas que, según Bourdieu, nos hace “querer lo inevitable”⁴⁷. En

⁴² Miguel Hernández Madrid, “Aprendiendo a deconstruir el sufrimiento: los meditadores budistas en México”, en *El nuevo malestar en la cultura*, op. cit., p.223.

⁴³, *Ibid.*, p.229.

⁴⁴ Martin Baumann, “Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective”, en *Journal of Global Buddhism*, 2, 2001, p.32.

⁴⁵ Este mismo concepto será utilizado en esta investigación.

⁴⁶ Pedro Federico Rosas Vega, *Cambios en el habitus de los practicantes de budismo dentro de la orden budista Triratna*, México, ENAH, 2015. p.163.

⁴⁷ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1993, p.94.

otras palabras, habría que estudiar si dentro del *habitus* de los practicantes no estaba ya programado en algún momento el vuelco a una religión con las características de ese tipo de budismo.

A pesar de aquellas observaciones que podrían realizarse a su conceptualización del *habitus*, Rosas Vega nos brinda un paisaje del conjunto de prácticas cotidianas que definen a los budistas Triratna, quienes se orientan por un marco ideológico donde el vegetarianismo, el desapego no insensible y la supresión del ego se vuelven tareas prioritarias. También permite vislumbrar el desenvolvimiento que la práctica de meditación budista ha experimentado en ámbitos como las prisiones, lo cual sugiere una apropiación de tal religión oriental por parte de instituciones seculares.⁴⁸

Mediante esta revisión hemos podido percatarnos de algunos rasgos interesantes a propósito del budismo en México; uno de ellos consiste en que, así como la práctica de esa religión fue llevada a cabo en un principio por los inmigrantes japoneses, el estudio académico de las expresiones budistas en el país estuvo a cargo también inicialmente por individuos provenientes de Japón atraídos por el fenómeno. Es hasta una etapa posterior que los mexicanos deciden explorar ese hecho religioso. Cabe resaltar que las investigaciones de los autores locales apuntan a una agudización de la mirada crítica y a una ampliación del espectro de las denominaciones budistas abordadas. Este segundo factor desde luego que encuentra su explicación en el hecho del mayor número de investigadores mexicanos abocados al tema que nos ocupa, pero de cualquier modo es cierto que en sus trabajos se advierte –especialmente en la obra de Morales Aldana- un acercamiento transversal al budismo mexicano, que abarca distintas manifestaciones de tal fenómeno religioso.

Asimismo, la revisión efectuada en el presente capítulo ha permitido observar que los psicólogos han jugado un papel central en la adopción del budismo, particularmente del Zen. Otro elemento muy importante es la variedad de contenidos que se le han otorgado a tal cosmovisión oriental en México; se mostró que desde rasgos prehispánicos⁴⁹ hasta homologaciones con la ciencia moderna se pueden advertir en los practicantes mexicanos. No sólo varían las direcciones ideológicas que adquiere, sino también los sectores sociales que lo portan. Ya se mencionó que los psicólogos fueron un grupo clave en el proceso histórico, pero también artistas, personas de edad avanzada, deportistas y estudiantes han

⁴⁸ Pedro Federico Rosas Vega, *Cambios en el habitus de los practicantes de budismo dentro de la orden budista Triratna*, op. cit., p.153.

⁴⁹ Este fenómeno también es rastreado en la entrevista realizada a un maestro Zen mexicano, Lisette Morales Aldana, *De la filosofía a la espiritualidad. Perspectiva histórica y caso de estudio de los cambios y las continuidades del budismo en México*, op. cit., p.121.

encarnado el budismo, aunque es una constante que la adopción de esa religión esté circunscrita a las esferas de clase media.

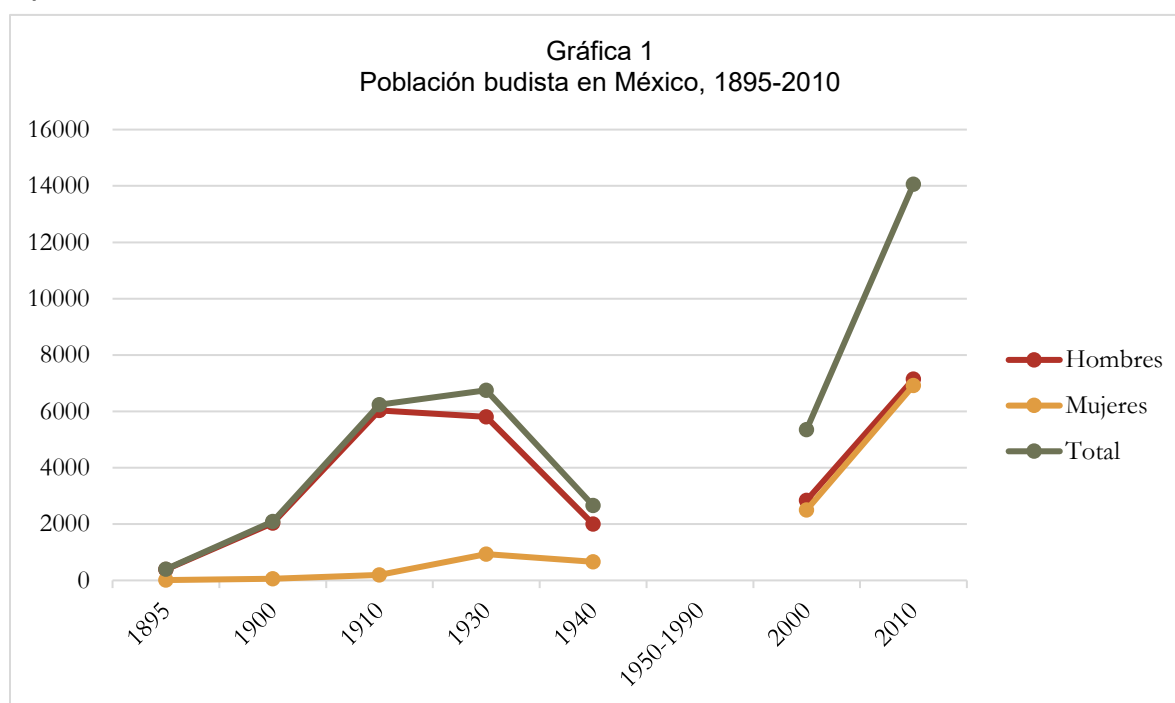
Se advierte además el papel protagónico de líderes carismáticos, ya que los maestros Zen, el presidente Ikeda y, recientemente, incluso el Dalai Lama, se constituyen como actores influyentes en el desarrollo del budismo en México. Pero lo que resulta quizás más llamativo de todo es la forma en que esa religión oriental accede a una relación conciliatoria con el mundo católico, aspecto que Morales Aldana percibe como una “catolización del budismo”, que no consiste solo en una postura pacífica frente a dicha tradición judeocristiana, sino esencialmente en una manera católica de abrazar el budismo, ejemplificada con el caso del Jodo Shinshu, grupo que sorteó su crisis interna por medio tanto de la conformación de congregaciones al estilo del catolicismo como de la reinterpretación devocional de la figura del Buda Amida.⁵⁰ No obstante, se observó también que un rasgo paradigmático del budismo es el traslado de una perspectiva ateo-racional a una emocional-devocional. De cualquier modo, el acercamiento al catolicismo que los estudios revisados nos permiten observar tanto en la práctica individual como en el desarrollo histórico del budismo en tierras mexicanas provoca pensar en la vigencia de la praxis católica, a pesar de su crisis institucional.

En síntesis, el recorrido llevado a cabo en este capítulo deja entrever que el budismo en México es un fenómeno influenciado por distintas dinámicas sociales que caracterizan el contexto contemporáneo; percibir aquellas que en concreto permean la experiencia subjetiva de nuestros informantes será un propósito de la presente investigación.

⁵⁰ Lisette Morales Aldana, *De la filosofía a la espiritualidad. Perspectiva histórica y caso de estudio de los cambios y las continuidades del budismo en México*, op. cit., p.76.

Dimensión cuantitativa de la religión budista en México

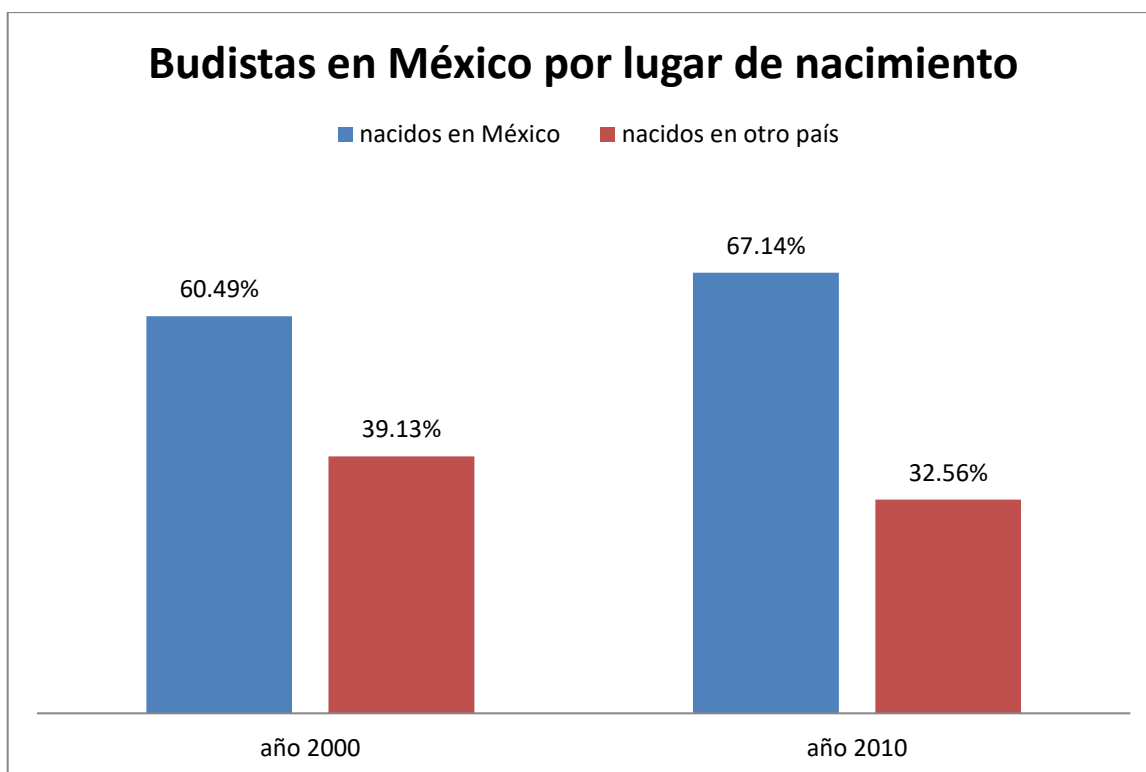
El budismo es una religión que en México ha experimentado un notorio ascenso en los últimos años; así lo expresa el hecho de que, en 2000, de acuerdo con el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), había contabilizados 5,346 budistas, mientras que en 2010 el número de tales practicantes subió a 14,062. Como se observa en la siguiente gráfica, es en la primera década del siglo XXI donde se encuentra la mayor tasa de crecimiento de población budista:



Fuente: Ezer Roboam May May, "Algunas tendencias de la población budista en México. Censos 2000-2010", *XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, Universidad Autónoma de Yucatán, 15-17 de abril, 2015. Hay un vacío en 1920 y entre 1950 y 1990.

Sin embargo, un avance importante se halla también durante el decenio inicial del siglo pasado, cuya interrupción se debió a los movimientos xenófobos gestados en los tiempos de la Revolución; fue en específico la fiebre anti-china el

factor que mermó el crecimiento de la población budista en ese periodo.⁵¹ Posteriormente, se percibe más bien un descenso estrepitoso del número de practicantes del budismo en México, pero ahora motivado por la segunda guerra mundial y la hostilidad de la que fueron objeto los inmigrantes japoneses por parte de EEUU.⁵² Como seguramente ya se advirtió, la inmigración constituyó la pieza fundamental del conglomerado budista en tierras mexicanas. En cambio, los primeros años del siglo XXI han sido testigos de la mayor cantidad de individuos budistas nacidos en el país y del aumento de tal preponderancia:



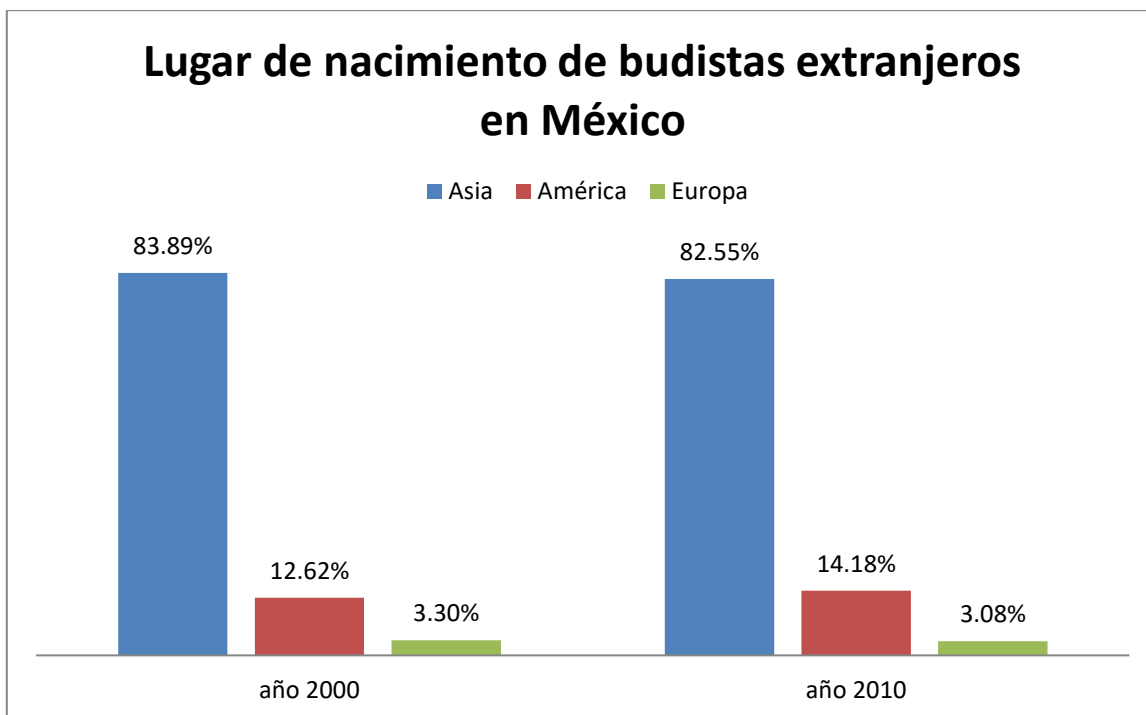
Fuente: Elaboración propia con base en los microdatos del INEGI proporcionados por Ezer Roboam May May, "Algunas tendencias de la población budista en México. Censos 2000-2010", *XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, op. cit., p.18.

Esta nueva configuración de la población budista en México, en la cual se ha incrementado el número de adeptos nacidos en el país, se caracteriza además por un desplazamiento ocurrido en la composición del grupo de practicantes provenientes de otras partes. Si bien es todavía el continente asiático

⁵¹ Ezer Roboam May May, "Algunas tendencias de la población budista en México. Censos 2000-2010", *XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, op. cit., p.7.

⁵² *Ibid.*, p.8.

(específicamente China, Japón y Corea del Sur)⁵³ de donde son originarios la mayoría de los budistas extranjeros en México, la tasa de crecimiento de este sector apunta en la actualidad hacia América, fenómeno que indica una globalización del budismo contemporáneo, en la cual Oriente ha dejado de ser el principal foco de difusión:⁵⁴



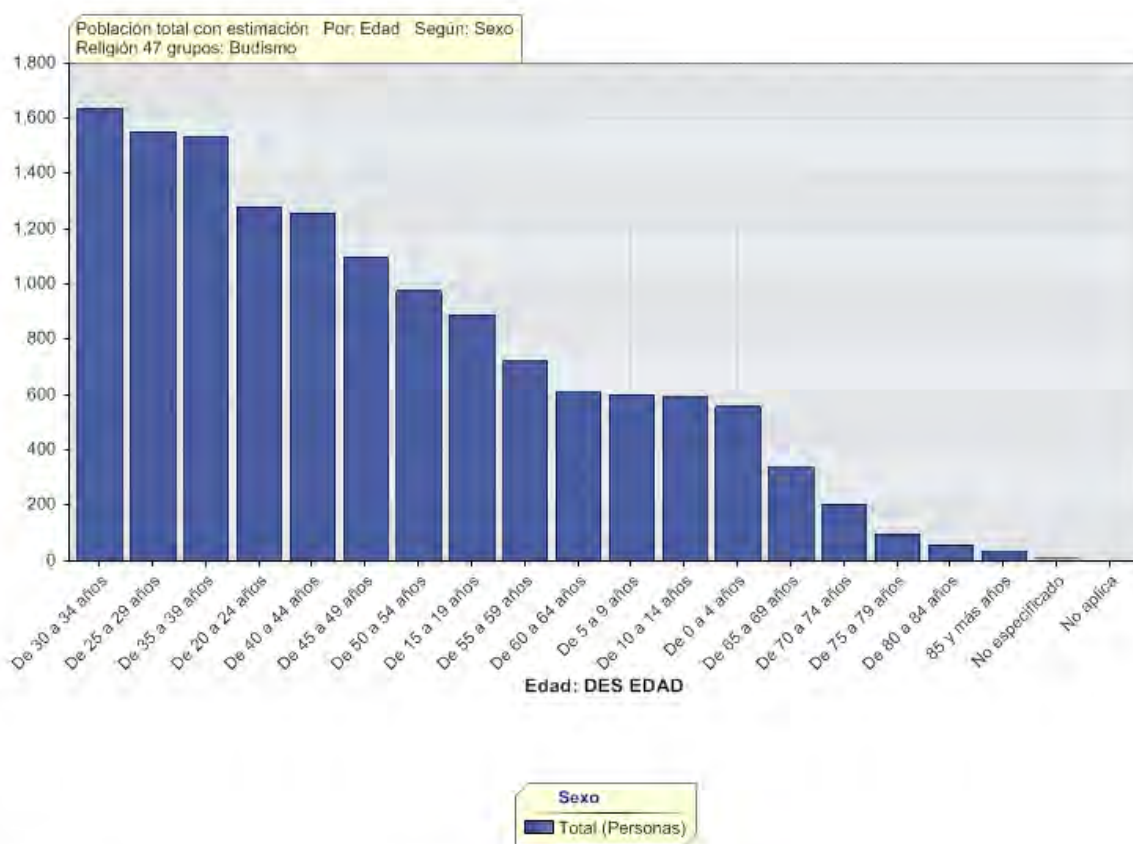
Fuente: Elaboración propia con base en los microdatos del INEGI proporcionados por Ezer Roboam May May, "Algunas tendencias de la población budista en México. Censos 2000-2010", *XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, op. cit., p.18.

De los aproximadamente catorce mil budistas en México, 7,144 son hombres y 6,918 son mujeres. Esta proporción ligeramente inclinada al sexo masculino llama la atención cuando observamos que se opone a la tendencia que marca tanto a la población total del país como a la de los grupos católicos, protestantes y evangélicos, en los cuales existe mayor cantidad de hombres que de mujeres. Quizás dicha predominancia del sexo masculino esté enraizada en el mismo carácter subjetivo de esa religión, puesto que, según la tradición, Buda se rehusó a aceptar mujeres en la comunidad monástica hasta que fue convencido por uno de sus discípulos, no sin aseverar que tal acto reduciría la vida de la

⁵³ Ezer Roboam May May, "Algunas tendencias de la población budista en México. Censos 2000-2010", *XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, op. cit., p.18.

⁵⁴ Martin Baumann, "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective", en *Journal of Global Buddhism*, op. cit, p.6.

doctrina de 1000 a 500 años.⁵⁵ No obstante, se ha señalado que dentro de los grupos budistas mexicanos existe actualmente una mayor participación de las mujeres en la ocupación de cargos importantes y de liderazgos;⁵⁶ además, habría que considerar el aumento de la proporción femenina con respecto a la que es posible encontrar en la población budista de la primera mitad del siglo XX.⁵⁷ La edad de los adeptos al budismo en México se halla de la siguiente manera:



FUENTE: INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010.

Como se advierte, la edad principal de los budistas en el país oscila entre los 25 y 34 años; este dato resulta muy significativo si observamos que, según algunos investigadores, Buda emprendió su búsqueda espiritual a los 29 años y alcanzó el “supremo y completo despertar” a los 35.⁵⁸ Aunque es bastante atractiva ésta manera de aprehender tal rasgo etario del budismo en México, se ha

⁵⁵ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Barcelona, Paidós, 1998, p.102.

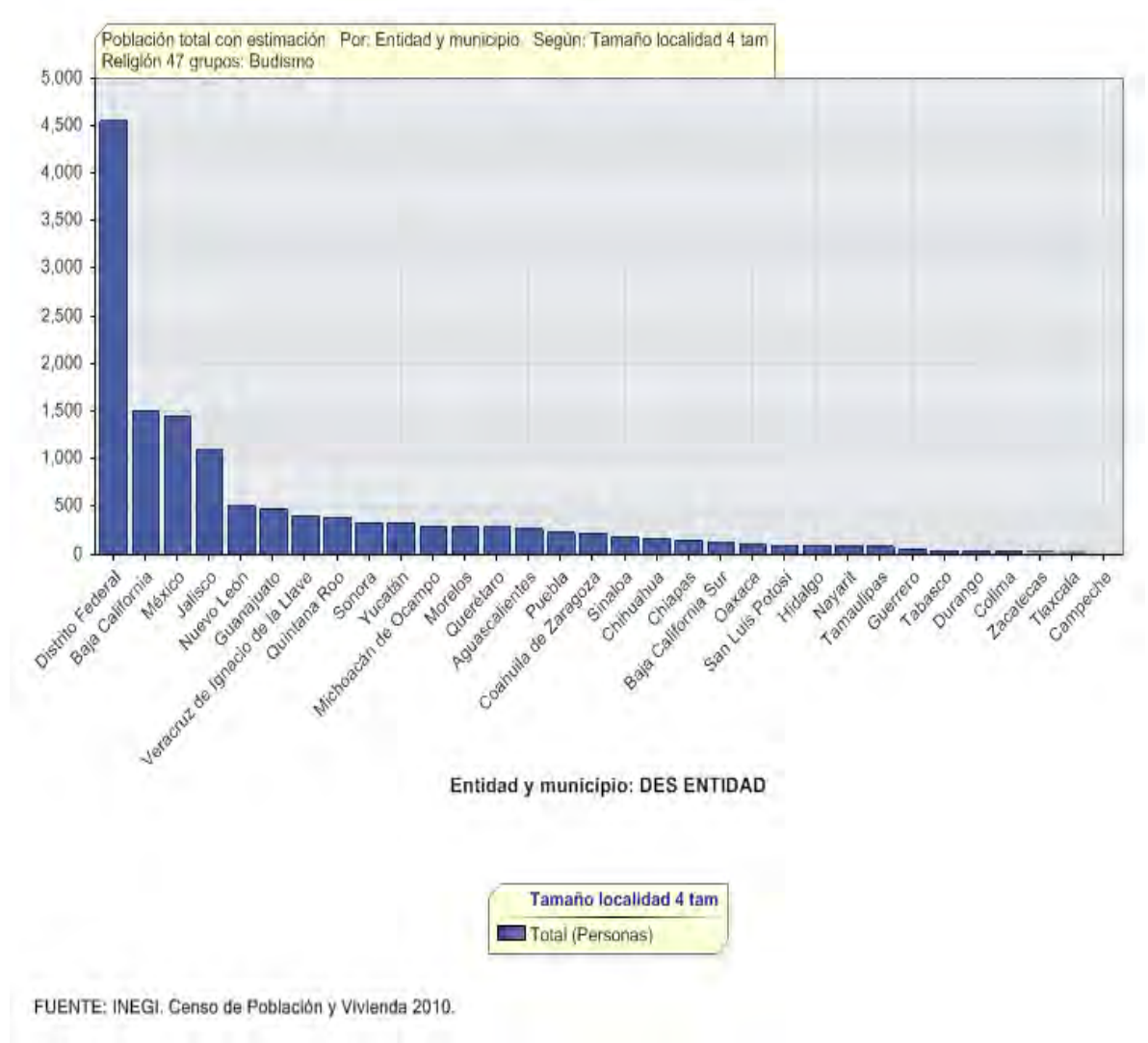
⁵⁶ Ezer Roboam May May, “Buddhism in Mexico”, en *Encyclopedia of Latin American Religions*, op. cit., p.4.

⁵⁷ *Supra*, p.24.

⁵⁸ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, op. cit., p.95.

tratado de concebir también como la consecuencia de haber presenciado la ruptura del modelo de Estado de bienestar y la subsecuente entrada del neoliberalismo por parte de los budistas que se encuentran en ese rango de edad actualmente.⁵⁹

A continuación, se muestra la distribución de los budistas en México según la entidad federativa y el tamaño de localidad:

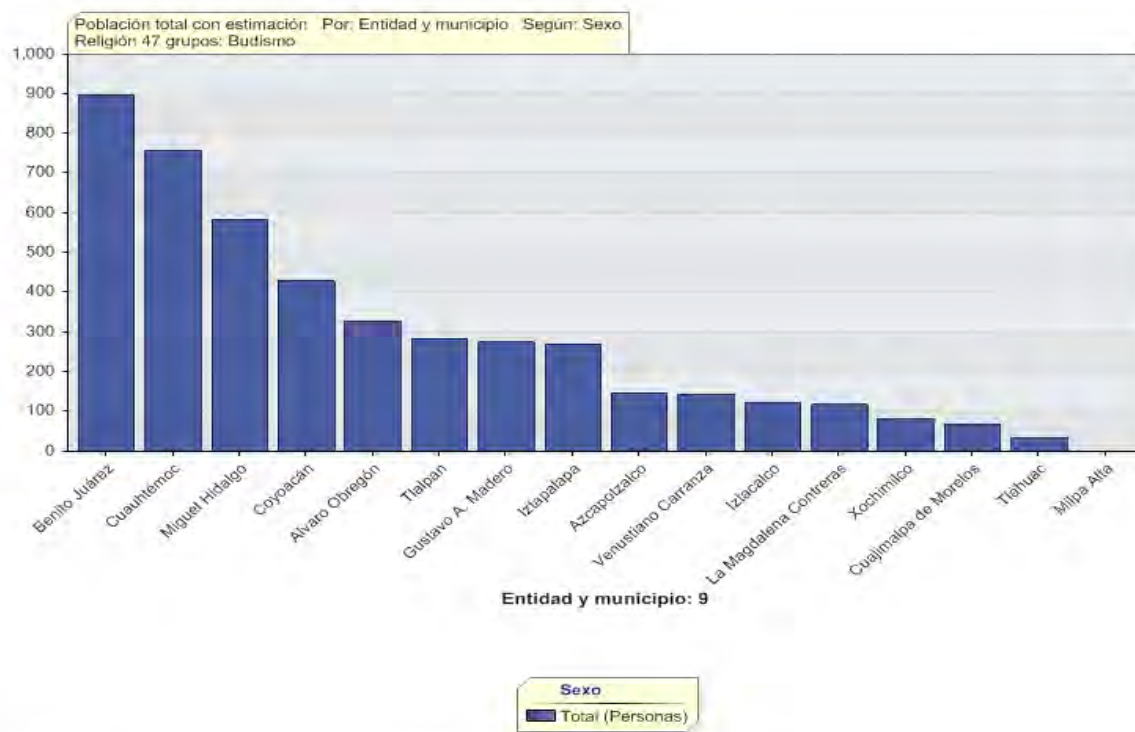


Es evidente que la mayor parte de los practicantes de esta religión se encuentra localizada en la Ciudad de México; también nos percatamos de que los estados de Baja California, México y Jalisco presentan cantidades relativamente importantes de budistas. Por otro lado, en entidades como Colima, Zacatecas, Tlaxcala y Campeche el número de adeptos es ínfimo. Para comprender esta

⁵⁹ Ezer Roboam May May, "Buddhism in Mexico", en *Encyclopedia of Latin American Religions*, op. cit., p.4.

concentración de los budistas en la ciudad de México quizás sea útil señalar que, de acuerdo con los estudios históricos y sociológicos de Max Weber, el budismo es una religión estrechamente ligada al desarrollo de las ciudades.⁶⁰

Debido a que la religión budista tiene en la Ciudad de México su más considerable presencia, acerquémonos a la distribución de sus practicantes en las distintas delegaciones que conforman la entidad:



FUENTE: INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010.

Estos datos nos permiten observar que los creyentes budistas en la Ciudad de México se encuentran mayoritariamente en las delegaciones Benito Juárez, Cuauhtémoc y Miguel Hidalgo, las cuales se caracterizan por poseer los niveles socioeconómicos más altos. Tal concentración de los budistas en sectores favorecidos fue también hallada por Max Weber en sus estudios clásicos a propósito de la ética económica de las religiones universales.⁶¹

Asimismo, los datos revelan que las delegaciones con menores índices de urbanización como Xochimilco, Cuajimalpa de Morelos, Tláhuac y Milpa Alta son aquellas donde la cantidad de budistas es la más baja de la capital del país. De

⁶⁰ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, op. cit., p.215.

⁶¹ *Ibid.*, p.241.

igual manera, Weber arroja luz sobre este hecho al indicar que la religión budista históricamente se ha erigido en contraposición a la vida campesina:

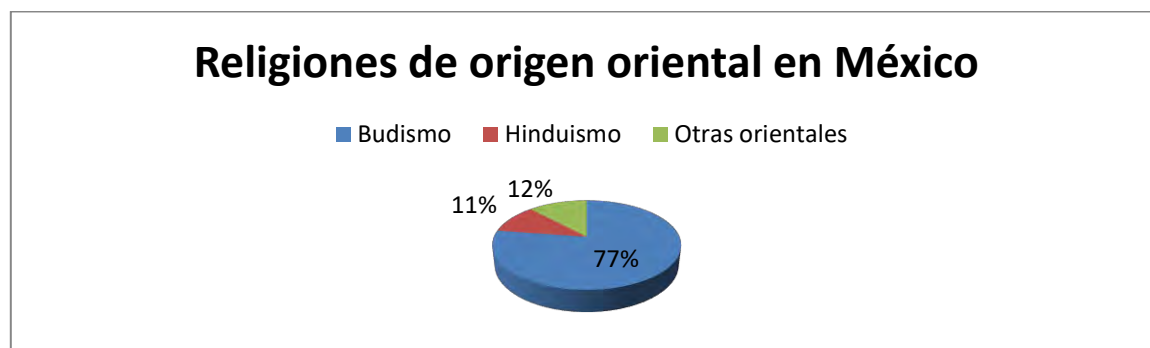
El campesino es sospechoso para las religiones de salvación de la India, especialmente para el budista, o hasta nefando (a causa de la *ahimsa*, prohibición absoluta de matar).⁶²

No obstante, vale la pena señalar que tal aspecto no es exclusivo de las religiones de la India, ya que el sociólogo alemán indica que es un fenómeno recurrente en otras latitudes y en el mundo cristiano especialmente notable:

En el cristianismo primitivo al no cristiano se le llama simplemente pagano (hombre del *pagus*, campo). Todavía en la Iglesia de la Edad Media en su doctrina oficial (Tomás de Aquino) se trata al campesino, en el fondo, como a un cristiano de rango inferior, en todo caso con una estimación pequeña. La glorificación religiosa del campesino y la creencia en el valor específico de su piedad es producto de un desarrollo muy moderno.⁶³

Sin embargo, se ha mencionado que los budistas en México tienen una especial simpatía por localidades pequeñas debido a la realización de retiros espirituales y a la construcción de monasterios.⁶⁴ Este hecho nos pone frente a una característica paradójica del budismo en el país, ya que su predominante población urbana se ve seducida por la vida más campestre.

Si se comparan los 14,062 adherentes al budismo censados en 2010 con la población total del país, la cual asciende a 112, 336, 538, resulta que esa religión es casi nada en México; si se comparan con los 1,930 hinduistas contabilizados ese mismo año, encontramos que los adscritos a las enseñanzas de Buda se aproximan al todo de la población que practica religiones provenientes de la India en tierras mexicanas. Asimismo, frente a los 2,193 individuos que pertenecen a otras religiones de origen oriental en México, el budismo se posiciona con una superioridad numérica realmente notable:



Fuente: Elaboración propia con base en el censo del INEGI 2010.

⁶² Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p.378.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Ezer Roboam May May, "Buddhism in Mexico", en *Encyclopedia of Latin American Religions*. op. cit., p.5.

En cuanto al número de grupos budistas instalados en México, es difícil otorgar una cifra exacta, puesto que en la Secretaría de Gobernación se encuentran únicamente 13 grupos registrados,⁶⁵ mientras que fuentes electrónicas hablan de más de 150.⁶⁶ Una vía de explicación de esta imprecisión en la cuenta de organizaciones budistas en el país consiste en la reticencia de sus miembros a ser catalogados como adherentes a una religión, ya que consideran más bien que pertenecen a un camino cultural-filosófico.⁶⁷ Tal característica también pondría en entredicho los datos arrojados por el INEGI, ya que habría entonces más practicantes del budismo que no se asumen como miembros de alguna religión a raíz de esa peculiaridad subjetiva.

Respecto a las tradiciones budistas que albergan a esos grupos, algunos autores han señalado que en la época contemporánea el budismo tibetano se posiciona como la principal ramificación de esa religión asiática en nuestro país, desplazando a la vertiente Zen de ese sitio que ocupaba desde la década de 1960.⁶⁸ Como anteriormente se ha mencionado,⁶⁹ este movimiento que va del Zen al Tíbet es una tendencia recurrente de la apropiación que se hace del budismo en Occidente; en México hay muestras claras de ese fenómeno cuando se observa la fuerte convocatoria y presencia mediática que el Dalai Lama ha tenido al visitar el país, además de los múltiples espacios que se abren, incluyendo renombradas instituciones como la UNAM, a conferencias y charlas de maestros tibetanos. Además, habría que señalar una lista publicada recientemente donde se revela que el hombre más admirado en México es el Dalai Lama, según una empresa encuestadora británica.⁷⁰

Por otra parte, un monje de nombre Shinzan Palma que ha escrito una breve historia del budismo en México, afirma que tal religión se manifiesta en el país a través de sus tres grandes tradiciones: zen, theravada y budismo tibetano.⁷¹ No obstante, el panorama es más difuso si se contemplan las múltiples divisiones existentes al interior de ellas, además de considerar las organizaciones budistas

⁶⁵ Una descripción de las asociaciones religiosas budistas en México se halla en Genaro Zalpa, *Enciclopedia de las religiones en México*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2015.

⁶⁶ <http://www.budismoenmexico.com.mx/grupos.php> (consultado el 28 de mayo de 2016).

⁶⁷ Ezer Roboam May May, "Buddhism in Mexico", en *Encyclopedia of Latin American Religions*, op. cit., p. 3.

⁶⁸ Véase Lisette Morales Aldana, *De la filosofía a la espiritualidad. Perspectiva histórica y caso de estudio de los cambios y las continuidades del budismo en México*, op. cit., p.69 y Ezer Roboam May May, "Buddhism in Mexico", en *Encyclopedia of Latin American Religions*, op. cit., p. 3.

⁶⁹ *Supra*, p.18-19.

⁷⁰ <http://www.proceso.com.mx/441513/carmen-aristegui-dalai-lama-bill-gates-barack-obama-los-mas-admirados-en-mexico> (consultado el 28 de mayo de 2016).

⁷¹ <https://www.upaya.org/newsletter/view/2009/02/16> (consultado el 17 de mayo de 2016).

modernizadas como SGI⁷² y las nacidas en Occidente como Friends of the Western Buddhist Order (FWBO),⁷³ grupos presentes en el país que dan cuenta de la heterogeneidad característica del budismo global que se despliega en la época contemporánea.⁷⁴

Si bien la religión budista en México es un fenómeno reducido cuantitativamente, su intrincada naturaleza en el plano cualitativo y la falta de unanimidad en las fuentes vuelven demasiado incierta la tarea de brindar un catálogo de los grupos establecidos en el país; incluso en cuanto al número de practicantes se refiere, una disparidad enorme se halla entre los datos proporcionados por INEGI, que indican la presencia de alrededor de catorce mil, y los que otros informantes sostienen, que van desde los ochenta mil⁷⁵ hasta los cerca de ciento ocho mil⁷⁶. Más allá de la veracidad de estas cifras, lo que se revela a través de ellas es la voluntad de hacer notar a una comunidad, llámese religiosa, llámese espiritual, en un contexto marcado por el declive de viejas certidumbres que habían dotado de sentido a la vida social.

⁷² Martin Baumann, "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective", en *Journal of Global Buddhism*, *op. cit.*, p.28.

⁷³ *Supra*, p.21.

⁷⁴ *Ibid.*, p.32.

⁷⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=g5RMeg98iDo> (consultado el 24 de septiembre de 2016).

⁷⁶ <http://www.comunidadbudistamexico.org/budismo-en-mexico> (consultado el 24 de septiembre de 2016).

Estrategia metodológica

Antes de ahondar en el concepto que servirá de base en nuestra pesquisa del budismo en México, se establece que la investigación tiene por objetivo indagar en la subjetividad de los practicantes de esa religión. Ello quiere decir que, si bien posteriormente se marcarán todas las especificidades del concepto que guiará nuestro acercamiento a la dimensión subjetiva, se puede adelantar que ésta constituye el objeto de estudio del presente trabajo. Por lo tanto, se vuelve necesario construir un vehículo que nos aproxime a ella. ¿De qué manera concreta se está en condiciones de llegar a la subjetividad de los practicantes del budismo en México? Consideramos que la técnica de la entrevista es una forma adecuada de abordar el complejo de sentimientos, concepciones y prácticas que conforma la subjetividad de los practicantes budistas que nos proponemos estudiar. A continuación, se mencionarán algunas de las características de la entrevista por las cuales nos parece idónea para indagar en la subjetividad, rasgos que exceden lo meramente técnico y que corresponden a una manera específica de estudiar y concebir el mundo social.

Detrás de la técnica de la entrevista se halla una particular actitud del investigador social, la cual consiste en dejar que se exprese el sentido del otro, es decir, en no intervenir en la construcción de significado que hace el informante, para de esta forma captar la subjetividad en toda su amplitud. Entonces, a través de la entrevista, se lleva a cabo una retirada de sí mismo para mirar sin prenociones la perspectiva del sujeto. Bourdieu nos proporciona tal concepción de la entrevista cuando escribe lo siguiente:

Así, a riesgo de ser chocante tanto para los metodólogos rigurosos como para los hermeneutas inspirados, yo diría de buen grado que la entrevista puede considerarse como una forma de *ejercicio espiritual* que apunta a obtener, mediante *el olvido de sí mismo*, una verdadera *conversión de la mirada* que dirigimos a los otros en las circunstancias corrientes de la vida. El talante acogedor, que inclina a hacer propios los problemas del encuestado, la aptitud para tomarlo y comprenderlo tal como es, en su necesidad singular, es una especie de *amor intelectual*: una mirada que consiente en la necesidad, a la manera del "amor intelectual a Dios", es decir, al orden natural, que Spinoza consideraba la forma suprema de conocimiento.⁷⁷

Por lo tanto, la entrevista se vuelve una técnica de investigación que rebasa por mucho la simple aplicación de un instrumento externo prefijado, puesto que

⁷⁷ Pierre Bourdieu, *La miseria del mundo*, op. cit., p.533.

implica un vuelco hacia el interior en el que se efectúa ese “olvido de sí mismo” que abre la puerta al “amor intelectual” del que habla Bourdieu, donde se está en condiciones de comprender al otro en su plena singularidad.

Se advierte de tal modo que la entrevista involucra un ejercicio que obliga a la renuncia de los juicios de valor y prenociones que el investigador pueda tener respecto a su informante. Sólo de esa forma, que en última instancia no es otra cosa que poner en práctica aquella regla del método sociológico establecida por Durkheim hace un siglo aproximadamente (“abandonar sistemáticamente todas las prenociones”), es como se puede acceder a la dimensión subjetiva del otro. Taylor y Bogdan lo indican sucintamente:

[...] si queremos que la gente se abra y manifieste sus sentimientos y opiniones, debemos abstenemos de emitir juicios negativos sobre ella y de "humillarla" o "acallarla".⁷⁸

Así pues, en la medida de lo posible se efectuará ese alejamiento del sí mismo para lograr percibir el sentido que los practicantes del budismo otorgan a sus acciones sin caer en ningún tipo de prenoción o juicio de valor. La técnica de la entrevista proporciona así una vía poderosa para arribar al mundo subjetivo al colocar en segundo lugar la perspectiva del investigador, el cual no se encuentra ya obstinado en defender tal o cual postura, sino en plasmar lo exterior a él.

La técnica de la entrevista es, como hemos señalado, una apertura al otro, la cual se puede alcanzar únicamente si se presta atención de manera sincera a lo que el informante expresa con sus palabras. De ahí que el ejercicio espiritual que es la entrevista consista en prestar atención, pero además en practicar un respeto a las cosas que conforman la singularidad del otro, o sea, a sus acciones, pensamientos y sentimientos. Para Thomas Cottle, la esencia de la entrevista se manifiesta del modo siguiente:

Si es que existe una regla para esta forma de investigación, ella podría reducirse a un enunciado tan simple como "prestar atención". Prestar atención a lo que la persona hace, dice y siente; prestar atención a lo que es evocado por estas conversaciones y percepciones, en particular cuando nuestra mente vaga muy lejos; finalmente, prestar atención a las respuestas de aquellos que, a través de nuestro trabajo, podrían oír a estas personas. Prestar atención implica abrirse; no una manera de abrirse especial o metafísica, sino simplemente la observación de uno mismo, la autoconciencia, la creencia de que todo lo que uno toma del exterior y experimenta en su interior es digno de consideración y esencial para comprender y respetar a aquellos con quienes nos encontramos.⁷⁹

Para Bourdieu, el olvido de sí mismo que es necesario para realizar una entrevista, el cual también puede entenderse como la autoconciencia de sí

⁷⁸ S.J. Taylor y R. Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona, Paidós, 1994, p.121.

⁷⁹ Thomas Cottle citado por S.J. Taylor y R. Bogdan. *Ibid.*, p.122.

mismo de la que habla Cottle, se efectúa mediante la objetivación que el investigador hace de sí, o sea, de la comprensión amplia de su posición en el entramado social para, de tal modo, sin abandonar su rol de científico, aprehender las condiciones estructurales del informante sin buscar denostarlo de ningún modo:

El sociólogo no puede ignorar que lo propio de su punto de vista es ser un punto de vista sobre un punto de vista. No puede re-producir el correspondiente a su objeto y constituirlo como tal al resituarlo en el espacio social, más que a partir de ese punto de vista muy singular (y, en cierto sentido, muy privilegiado) donde hay que ubicarse para estar en condiciones de captar (mentalmente) todos los puntos de vista posibles. Y sólo en la medida en que es capaz de objetivarse a sí mismo puede, al mismo tiempo que permanece en el lugar que inexorablemente se le asigna en el mundo social, trasladarse con el pensamiento al lugar donde está colocado su objeto (que también es, al menos hasta cierto punto, un *alter ego*) y captar así su punto de vista, es decir, comprender que si estuviera en su lugar, como suele decirse, indudablemente sería y pensaría como él.⁸⁰

Una vez que se ha definido la técnica que servirá de base en nuestra investigación, precisemos ahora aquello específico a lo cual se orientará, o sea, el material concreto que permitirá obtener para dar cuenta de la subjetividad del budismo en México en cuanto hecho social. Con ello nos referimos a los relatos de vida, narraciones elaboradas por los sujetos extraídas mediante la técnica de la entrevista. ¿Qué es lo distintivo de los relatos de vida? ¿Por qué hemos elegido enfocar nuestro análisis en ellos?

Sin embargo, es necesario antes indicar los rasgos que definen a la perspectiva etnosociológica, la cual es la base epistemológica de los relatos de vida. Se caracteriza dicho enfoque por su intención de advertir en casos singulares las huellas de los mecanismos sociales. Mediante el prefijo “etno” busca resaltar que la vía de acceso a lo general es un submundo específico y no señalar al fenómeno de la etnicidad como su objeto de estudio.⁸¹ Es una forma de arribar al conocimiento de lo social por medio de la exploración minuciosa de sucesos particulares, o sea, de grupos e individuos determinados. Únicamente se interesa por lo singular en la medida en que le permite vislumbrar tendencias colectivas. Daniel Bertaux menciona lo siguiente a propósito de la perspectiva etnosociológica:

[...] de hecho, el sociólogo no puede contentarse, como hace el etnólogo, con describir un campo particular (una comunidad humana de dimensiones restringidas) y analizar su subcultura. A pesar del interés intrínseco de tales descripciones monográficas y sociológicas, tiene que tratar de pasar de lo particular a lo general, descubriendo dentro del campo observado formas sociales — relaciones sociales, mecanismos sociales, lógicas de actuación, lógicas sociales, procesos

⁸⁰ Pierre Bourdieu, *La miseria del mundo*, op. cit., p.543.

⁸¹ Daniel Bertaux, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Barcelona, Bellaterra, 2005, p.16.

recurrentes— que se podrían presentar igualmente en múltiples contextos similares. Esta tensión entre lo particular y lo general tiene su expresión en el término mismo de *etnosociología*.⁸²

De tal forma, el enfoque propuesto por Bertaux implica la puesta en marcha de lo que Wright Mills llamó la “imaginación sociológica”, la cual pretende palpar en la existencia individual el funcionamiento de una época determinada, partiendo de la premisa que reza: “Ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad pueden entenderse sin entender ambas cosas”.⁸³ Inevitablemente atadas al contexto, las vicisitudes que afectan la cotidianidad de los sujetos sólo pueden entenderse mediante la observación de las estructuras sociales que se impregnan en ellas:

Los problemas se relacionan con materias que trascienden del ambiente local del individuo y del ámbito de su vida interior. Tienen que ver con la organización de muchos ambientes dentro de las instituciones de una sociedad histórica en su conjunto, con las maneras en que diferentes medios se imbrican e interpenetran para formar la estructura más amplia de la vida social e histórica.⁸⁴

La perspectiva etnosociológica se erige entonces como un marco epistemológico destinado al conocimiento de los fenómenos sociales a través de la experiencia de sujetos concretos, cuyos discursos y relatos muestran las características que definen un determinado momento histórico:

En esta perspectiva que he llamado «etnosociológica», los sujetos adquieren la condición de informadores de sus propios hechos y de los contextos sociales en los que se han desarrollado; a sus testimonios se les da *a priori* una categoría de veracidad, que sin embargo se comprueba comparándolos sistemáticamente, confirmando sus asertos mediante otras fuentes.⁸⁵

Si bien la exigencia de veracidad es un requisito ineludible bajo tal aproximación, lo fundamental más bien consiste en percibir el impacto que los hechos sociales, verificables o no, han tenido en la vida de los individuos, puesto que otro de los presupuestos de la etnosociología, adoptado en la presente investigación, afirma lo siguiente: “Si hay hombres que definen ciertas situaciones como reales, esas situaciones son reales en sus consecuencias”.⁸⁶

Inscrito en el enfoque etnosociológico, el relato de vida es entonces el material empírico que, conseguido gracias a la técnica de la entrevista, abre la puerta hacia el conocimiento de las estructuras sociales. Estrictamente concebido como una narración que el sujeto realiza para llevar a cabo una reflexión sobre

⁸² Daniel Bertaux, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, op. cit. p.15.

⁸³ Charles Wright Mills, *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p.28.

⁸⁴ *Ibid.*, p.23.

⁸⁵ Daniel Bertaux, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, op. cit. p.131.

⁸⁶ William I. Thomas y Dorothy S. Thomas, citados por Daniel Bertaux, *Ibid.*, p.27.

algún episodio de su historia, el relato de vida sólo emerge cuando el sujeto que narra es escuchado por otro (en este caso el investigador):

[...] desde el momento en que aparece la forma narrativa en una conversación y el sujeto la utiliza para examinar el contenido de una parte de su experiencia vivida, entonces decimos que se trata de un relato de vida.⁸⁷

El origen del concepto de relato de vida propuesto por Bertaux radica en el intento de escapar del poder individualizador que en determinadas circunstancias posee la autobiografía, cuyo erróneo entendimiento puede derivar en centrar todo el trabajo de análisis en una persona, dejando en el olvido el estudio del contexto; el sociólogo francés busca en cambio fijar la mirada en los sucesos sociales a la hora de abordar la experiencia de un individuo:

Aplicada de forma irreflexiva al relato de vida, la autobiografía propone un ideal al que sólo se puede acceder al precio de un largo trabajo con una sola persona, de donde se derivan no pocas dificultades, porque el conocimiento sociológico es por definición el conocimiento de fenómenos colectivos.⁸⁸

El objetivo del relato de vida es la obtención de lo dicho de las prácticas, o sea, de aquello que el sujeto menciona con respecto a determinadas actividades que conforman un mundo social específico; no es tanto sus opiniones y concepciones más personales en un nivel abstracto sino lo experimentado a propósito de las instancias colectivas que lo envuelven:

La primacía dada a la dimensión social me ha llevado a fomentar un concepto específico del relato de vida, el relato de vida como relato de prácticas sobre el terreno. El método etnosociológico trata de comprender un objeto social «en profundidad»; si recurre a los relatos de vida no es para comprender tal o cual persona en profundidad, sino para adquirir datos de quienes han pasado una parte de su vida dentro de ese objeto social, para obtener informaciones y descripciones que, una vez analizados y reunidos, ayuden a comprender su funcionamiento y su dinámica interna.

Por ende, el método etnosociológico posee además la intención de superar esa concepción del hombre en tanto individuo aislado que después entra en relación con los otros; en oposición a eso que Marx llamaba “robinsonadas”, Bertaux apela a los relatos de vida y al marco epistemológico que los sostiene como una vía de percatación del individuo como ser arrojado desde un inicio a relaciones sociales:

No sería realista el hecho de representarse al sujeto como un individuo aislado que busca su camino en entornos pasivos, sacando partido de cada situación para maximizar sus intereses individuales, y sin relaciones instrumentales con los demás. De hecho son raras las personas que

⁸⁷ Daniel Bertaux, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, op. cit., p.36.

⁸⁸ *Ibid.*, p.35.

viven solas en la edad adulta y más raras aún —si es que existen— las que han vivido solas su infancia. Los seres humanos viven en grupos, comenzando por la familia.⁸⁹

Se advierte entonces que los grupos y no los individuos constituyen la auténtica unidad primaria de lo social; por un lado, conforman el conjunto de la sociedad y, por otro, la subjetividad de cada individuo:

Familias, grupos de pares de compañeros de trabajo, vecinos, compañeros de aula, amigos, etc.: todos esos grupos participan al mismo tiempo en la dimensión psicológica de sus miembros constitutivos y en la dimensión estructural de un sistema social.⁹⁰

Plenamente conscientes del carácter inabarcable que puede adquirir la diversidad de los mundos sociales en los que un individuo es susceptible de participar en la sociedad contemporánea, marcada por una diferenciación creciente de los ámbitos de vida, pero también por grandes procesos de homogeneización,⁹¹ lo que se buscará en la presente investigación es, como antes se mencionó, lo dicho sobre las prácticas. No solamente desentrañar aquellas relaciones realmente existentes que los individuos han construido con los múltiples elementos del mundo social, sino también lo que piensan acerca de éstos, las creencias, expectativas, opiniones y críticas que depositan en las prácticas e instituciones que permean su existencia.

Otra vía de acceso a lo social utilizada en la presente investigación consiste en la etnografía, método que busca el conocimiento de los fenómenos sociales partiendo de la perspectiva que poseen los sujetos inmersos en ellos.⁹² No es propiamente la plasmación pura de la cosmovisión del informante, sino la interpretación de tal concepción del mundo a partir de la síntesis del punto de vista de la comunidad estudiada y de los referentes teóricos del investigador.⁹³ La etnografía es pues una descripción de las prácticas con base en el marco de significación empleado por el individuo que las ejecuta, pero que inevitablemente pasa por el filtro de los insumos teóricos del científico social. Clifford Geertz menciona del siguiente modo el carácter inseparable de la observación, la interpretación y la teoría en el trabajo etnográfico:

La meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños pero de textura muy densa, prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándolas exactamente con hechos específicos y complejos.

⁸⁹ Daniel Bertaux, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, op. cit., p.41.

⁹⁰ Franco Ferrarotti, *Sobre la autonomía del método biográfico*, Universidad de Buenos Aires, 2008, p.9. Consultado en http://metodo3.sociales.uba.ar/files/2015/03/DC_46_Almendros_2008.pdf

⁹¹ Daniel Bertaux, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, op. cit., p.17.

⁹² Rosana Guber, *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Bogotá, Norma, 2001, p.11.

⁹³ *Ibid.*, p. 14.

De manera que no es solamente interpretación lo que se desarrolla en el nivel más inmediato de la observación; también se desarrolla la teoría de que depende conceptualmente la interpretación.⁹⁴

En suma, el método etnográfico se define en última instancia no tanto por el uso de determinadas técnicas,⁹⁵ sino por aquello que Geertz concibe como “cierto tipo de esfuerzo intelectual”, que se refiere específicamente a la producción del conocimiento desde las propias formas de interpretación de los sujetos de estudio, labor entendida como *descripción densa*.⁹⁶ En otras palabras, la praxis de la comunidad en sus mismos términos funge como la materia prima que el investigador transforma con ayuda de sus recursos teóricos en un texto etnográfico.

Dicho lo anterior, es necesario precisar que, aunque nos concentraremos en casos singulares para de ahí vislumbrar fenómenos sociales, el análisis no se reducirá a saltar de lo particular a lo general y viceversa, puesto que un relato de vida en un principio únicamente lo podremos comparar con otro, o sea, con otra singularidad. Es encontrar las recurrencias y no relacionar un solo relato de vida con una teoría lo que nos permitirá tener una idea de lo general. El traslado de una singularidad a otra es la vía de acceso a la comprensión de las marcas que deja esa totalidad siempre inabarcable que es la sociedad. Tal forma de conocimiento que se mueve en las singularidades para advertir en ellas lo general del mundo social es entendida en esta investigación como el paradigma, el cual tiene dos características que resultan importantes en esta investigación. Entre otras cosas, el paradigma posee para Giorgio Agamben los dos rasgos siguientes:

El paradigma es una forma de conocimiento no inductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad. (...) No hay, en el paradigma, un origen o una *arché*: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica.⁹⁷

Como ya se mencionó, el desplazamiento entre las singularidades es un modo de acercamiento a la realidad que en esta tesis se presenta pertinente dado el material de análisis que recolectaremos, o sea, los relatos de vida. Y el hecho de que sean pocos no va en detrimento del carácter científico u objetivo que pueda alcanzar una investigación, puesto que aquí se procederá bajo el principio

⁹⁴ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p.38.

⁹⁵ De acuerdo con Guber, las técnicas principales de la etnografía son la entrevista no dirigida y la observación participante, mientras que su instrumento es “el mismo investigador con sus atributos socioculturalmente considerados -género, nacionalidad, raza, etc.- en una relación social de campo”. Rosana Guber, *La etnografía, método, campo y reflexividad*, *op. cit.*, pp.16-17.

⁹⁶ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, *op. cit.*, pp. 21-24.

⁹⁷ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009, p.42.

de comparación y no de representatividad estadística.⁹⁸ Es por ese motivo que recabar relatos de vida de sujetos con trayectorias heterogéneas sea una condición de suma importancia para que el método logre advertir las recurrencias y tendencias generales. No es la cantidad de relatos de vida el criterio que define su empuje científico, sino la diversidad que pueda haber entre ellos.⁹⁹ En síntesis, esta investigación se constituye a partir del presupuesto de que los mecanismos estructurales de la época se pueden hallar tanto en unos cuantos relatos de vida así como en un hecho social numéricamente reducido como es el budismo en México.

El otro punto que define al paradigma, según Agamben, y que concebimos adecuado para nuestra tesis, es aquel referente a su carencia de origen o de *arché*. Consideramos que tal aspecto nos libera de la cuestión de aseverar si el budismo mexicano distorsiona o reproduce íntegramente un supuesto modelo auténtico oriental, ya que no nos interesa tanto cómo es la rama budista en su pureza doctrinal, sino el modo en que acaece en un determinado contexto social. No sobra señalar que la renuncia a establecer los componentes de un budismo original está en plena consonancia con el principio metodológico-epistemológico propuesto por Max Weber para estudiar la religión, ya que para él se trata, desde una perspectiva sociológica, de ahondar en el sentido que el sujeto otorga a sus acciones y no en asuntos abstraídos de ese plano, punto citado en la introducción que resulta necesario mencionar nuevamente:

En general, no tratamos 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”-, pues su curso externo es demasiado polimorfo.¹⁰⁰

Y así llegamos a otra dimensión del paradigma que se convierte en una ventaja para estudiar la realidad y que corresponde precisamente a su capacidad de arrojar luz sobre las “condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria”. Expliquémonos. Strauss y Corbin señalan que el paradigma tiene el

⁹⁸ Bertaux explica que un trabajo basado en relatos de vida opera en el marco de un razonamiento propiamente sociológico, donde lo que se vuelve primordial es la comparación constante entre los relatos y entre éstos y las estadísticas, además de contrastarlos con reflexiones teóricas. Daniel Bertaux, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, op. cit., p.109.

⁹⁹ También Daniel Bertaux sostiene que lo relevante en los relatos de vida es encontrar las mismas lógicas de acción o de pensamiento en sujetos con características diferentes. Daniel Bertaux, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, op. cit., p.107. Tal es, de hecho, aquello en que consiste el paradigma, ya que Agamben, citando a Platón, lo expone así: “Se genera un paradigma cuando una cosa que se halla en otra cosa diferente y separada [*diespasménoi*, pero el termino griego significa “desgarrado”, “lacerado”] de la primera, es juzgada acertadamente y reconocida como lo mismo y, al ser comparadas, produce con respecto a cada una y a las dos juntas una única opinión verdadera”. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, op. cit., p.31.

¹⁰⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p.328.

objetivo de captar tanto la estructura de un fenómeno, así como su proceso. En otras palabras, sirve para observar las condiciones en que se origina un fenómeno y las acciones e interacciones que la gente lleva a cabo en respuesta a él. Así definen estos autores ambas caras de un determinado fenómeno social:

[...] la estructura o las condiciones establecen el escenario, o sea, crean las circunstancias en las cuales se sitúan o emergen los problemas, asuntos, acontecimientos o sucesos pertenecientes a un fenómeno. El proceso, por su parte, denota la acción/interacción, en el tiempo, de las personas, organizaciones y comunidades, en respuesta a ciertos problemas y asuntos.¹⁰¹

Tales autores consideran al paradigma como una manera de abordar esas dos facetas del fenómeno social:

En realidad, el paradigma no es más que una perspectiva que se adopta sobre los datos, otra posición analítica que ayuda a recolectarlos y ordenarlos de manera sistemática, de tal modo que la estructura y el proceso se integren.¹⁰²

Es de suma importancia incorporar una estrategia analítica que tome en cuenta tanto las condiciones en que se da un fenómeno, así como los efectos que éste posee en las acciones e interacciones que construyen los sujetos. Y lo es porque modifica completamente el modo de pensar la pregunta de investigación, dado que nos permite zafarnos de la corriente disyuntiva entre explicar un suceso o comprenderlo, o sea, proporciona herramientas analíticas para no sacrificar el conocimiento de las causas de un determinado hecho social, ni de las consecuencias que tiene en la vida concreta de las personas. Strauss y Corbin lo mencionan claramente:

Si uno estudia sólo la **estructura**, entonces aprende **por qué** pero no **cómo** ocurren ciertos acontecimientos. Si uno estudia sólo el **proceso** entonces comprende **cómo** actúan o interactúan las personas, pero no el porqué. Para captar la dinámica y la naturaleza evolutiva de los acontecimientos, se debe estudiar tanto la estructura como el proceso.¹⁰³

De ahí la insistencia en el paradigma como una perspectiva de análisis para afrontar el budismo en México, ya que al acontecimiento no lo cercena mediante una determinada pregunta de investigación enfocada ya sea en el objetivo de explicar o en el de comprender; más bien, es una vía para acceder simultáneamente a la percatación de lo que provoca que determinados sujetos adopten aquella religión oriental y a la contemplación de la forma en que ha moldeado su lógica de acción y de comportamiento.

¹⁰¹ Anselm Strauss y Juliet Corbin, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Universidad de Antioquia, 2002, p.139.

¹⁰² *Ibid.*, p.140.

¹⁰³ *Ibid.*, p.139.

Respecto al papel de las hipótesis en la presente investigación, es menester señalar que ellas más bien constituyen un punto de llegada que de arranque, puesto que las estructuras sociales, de acuerdo con la perspectiva etnosociológica previamente abordada (y con el método biográfico en general¹⁰⁴), sólo se vuelven cognoscibles a través del estudio de lo singular, cuya naturaleza en un principio permanece velada para el investigador:

En el trabajo de campo el investigador se cuida ante todo de abrir los ojos, los oídos, la inteligencia y la sensibilidad a todo lo que se le pueda decir o mostrar. Ha ido hasta allí no para comprobar hipótesis planteadas *a priori*, sino para elaborar al menos algunas; y no sólo ni principalmente bajo la forma de «relaciones entre variables», sino bajo la forma de hipótesis sobre la configuración de relaciones, de los mecanismos sociales, de los procesos recurrentes; sobre ciertos juegos sociales y lo que va en ellos; en una palabra, sobre toda clase de elementos que permitan imaginar y comprender «cómo funciona eso».¹⁰⁵

Por lo tanto, nuestra exploración de los rasgos distintivos del budismo en México iniciará desde una pregunta encaminada a brindar un panorama lo más amplio posible de la experiencia subjetiva, evitando enfocar el acercamiento únicamente en las causas o en las consecuencias de la adhesión religiosa, como anteriormente se advirtió; se buscará en cambio arrojar luz sobre lo que piensan los budistas de modo general, para de ahí entrever las dinámicas sociales que impulsan su vivencia. En ese tenor, nos preguntamos: *¿Cuál es el habitus de los practicantes del budismo en México?* Puesto que tal concepto servirá de lámpara en la indagación del vasto conglomerado de prácticas y de concepciones de los conversos, el próximo capítulo se dedicará entonces a profundizar en él.

¹⁰⁴ Martha Luz Rojas Wiesner, "Lo biográfico en sociología. Entre la diversidad de contenidos y la necesidad de especificar conceptos", en *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, coordinado por María Luisa Tarrés, México, FLACSO-COLMEX, 2001, p.193.

¹⁰⁵ Daniel Bertaux, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, op. cit., p.30.

Marco teórico

Hemos mencionado antes que nuestra investigación tiene por objeto la subjetividad de los practicantes del budismo en México. En el presente capítulo se hará la precisión de aquello que se entenderá por subjetividad o, mejor dicho, de la dimensión específica de ella que estudiaremos. Se abordará el *habitus* de los budistas, concepto acuñado por Bourdieu para hacer referencia a una especie de algoritmo que guía las acciones y pensamientos de un determinado individuo a lo largo de su vida. El *habitus* indica una manera inconsciente de organizar las decisiones que está construida sobre la base de las condiciones materiales que envuelven la existencia de un sujeto:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.¹⁰⁶

Como Bourdieu señala, el *habitus* tiene en la colectividad su fuente de energía, sin importar que se manifieste mediante el comportamiento de sujetos que actúan por sí mismos. Es un conjunto de disposiciones construido socialmente, pero que moldea la interioridad del sujeto permitiéndole tomar decisiones y establecer juicios. No se opone a la libertad, a pesar de ser un hecho social en amplio sentido:

Hablar de *habitus* es aseverar que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, colectivo. El *habitus* es una subjetividad socializada.¹⁰⁷

De esta forma, se observa que, si bien el *habitus* es un fenómeno de la subjetividad, no por ello se circunscribe al individuo, sino a una específica colectividad sujeta a determinadas condiciones materiales. E incluso el estudio del *habitus* no puede limitarse a enumerar las características subjetivas de cierto grupo social, ya que su naturaleza emana de los rasgos objetivos que le impone

¹⁰⁶ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, op. cit., p.86.

¹⁰⁷ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p.186.

un campo. Nuestra investigación se enfocará en el *habitus*, pero es necesario apuntar que tal concepto se encuentra irremediablemente enlazado al de campo. La relación entre ambos conceptos, la manera en que logran advertir el cruce entre la dimensión subjetiva y objetiva del mundo social, o sea, la dialéctica entre acción y estructura que indican, es precisamente el objeto de estudio de la sociología, de acuerdo con Pierre Bourdieu:

El objeto propio de la ciencia social, entonces, no es el individuo, ese *ens realissimum* ingenuamente coronado como la suprema, la más profunda realidad por todos los "individualistas metodológicos", ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una ubicación similar en el espacio social, sino la *relación entre dos realizaciones de la acción histórica*, en los cuerpos y en las cosas. Es la doble y oscura relación entre los *habitus*, es decir, los sistemas perdurables y trasladables de esquemas de percepción, apreciación y acción que resultan de la institución de lo social en el cuerpo (o en los individuos biológicos) y los campos, es decir, los sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que tienen prácticamente la realidad de objetos físicos; y, por supuesto, de todo lo que nace de esta relación, esto es, prácticas y representaciones sociales o campos, en la medida en que se presentan como realidades percibidas y apreciadas.¹⁰⁸

Lo social (o la acción histórica) cobra entonces la forma de cuerpos, por una parte, y de cosas e instituciones, por otra. Cuando hablamos de lo primero surge el *habitus* como objeto de estudio; el campo aparece cuando se aborda lo segundo. Vale pues la pena mencionar algunos rasgos distintivos del concepto de campo para estar en mejores condiciones de advertir aquello de lo que el *habitus* constituye una respuesta y complemento. El campo es un conjunto de posiciones en las que se busca determinado fin a través de algún capital particular, ya sea económico, cultural, simbólico o de otro tipo. Es un lugar de consenso, pero también de lucha. Se compone también de jerarquías y de intereses opuestos que en cierta medida reproducen las relaciones de poder que ocurren en la sociedad entera, aunque cada campo tiene su lógica específica:

[...] podemos observar todo un espectro de homologías estructurales y funcionales entre el campo de la filosofía, el campo político, el campo literario, etc. y la estructura del espacio social (o estructura de clase): cada uno tiene sus dominantes y sus dominados, sus luchas de usurpación y exclusión, sus mecanismos de reproducción, y así sucesivamente. Pero cada una de estas características toma una forma específica e irreductible en cada campo (una homología puede definirse como un parecido dentro de la diferencia).¹⁰⁹

Es importante resaltar que las relaciones que construyen al campo se llevan a cabo entre posiciones y no entre individuos, los cuales más bien son el resultado de la investidura de esos roles o lugares:

¹⁰⁸ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, op. cit., p.187.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.161.

Cuando hablo del campo intelectual sé muy bien que en este campo encontraré "partículas" (permítanme hacer de cuenta por un momento que estamos tratando con un campo físico) bajo la influencia de fuerzas de atracción o repulsión, como en un campo magnético. Dicho esto, tan pronto como hablo de un campo mi atención se concentra en la primacía del sistema de relaciones objetivas sobre las partículas mismas. Y podríamos decir, siguiendo la fórmula de un famoso físico alemán, que el individuo, como el electrón, es un *Ausgeburts des Felds*: en cierto sentido, una emanación del campo.¹¹⁰

Al igual que mediante el concepto de *habitus* Bourdieu hacía hincapié en que lo subjetivo y personal son fenómenos sociales, a través de la noción de campo el sociólogo francés sostiene que la ciencia social no se concentra en los individuos, sino en las relaciones que ellos mantienen con el exterior:

La noción de campo nos recuerda que el verdadero objeto de la ciencia social no es el individuo, si bien no es posible construir un campo sino a través de individuos, ya que la información necesaria para el análisis estadístico en general está ligada a los individuos o las instituciones. Es el campo el que primariamente es y debe ser foco de las operaciones de investigación.¹¹¹

Si bien es difícil establecer las diferencias entre los campos, ya que en ellos se pueden hallar lógicas semejantes, como anteriormente se ha señalado, se pueden decir algunas cosas sobre las características del campo religioso, en el cual es viable ubicar a los practicantes del budismo.¹¹²

El campo religioso se halla atravesado por la tensión constante entre la clase sacerdotal, por un lado, y los profetas y los distintos grupos laicos, por otro. No obstante, antes de profundizar en las complejas relaciones que se llevan a cabo entre tales tipos de actores sociales, será conveniente ahondar en la función específica que desempeña la religión en el entramado social, para así comprender mejor aquello que está en disputa por los sujetos adscritos a ese campo. De acuerdo con Bourdieu, el objetivo primordial de la religión es de orden ideológico, en el cual se pretende ajustar la cosmovisión de un determinado individuo o colectividad a la aceptación de la posición social que ocupa en un momento dado:

No se puede hablar de intereses propiamente religiosos (definidos todavía en términos genéricos) cuando, al lado de las demandas mágicas que siempre subsisten, al menos en algunas clases, aparece propiamente una demanda ideológica, es decir, la esperanza de un mensaje sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados

¹¹⁰ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, *op. cit.*, p.162.

¹¹¹ *Ibid.*, p.163.

¹¹² Se puede discrepar y sostener que el budismo no es una religión, puesto que carece de la creencia en dioses. Aquí nos atendremos a la clasificación de Durkheim entre lo sagrado y lo profano para afirmar que sí constituye un fenómeno religioso: "El círculo de objetos sagrados no puede determinarse, pues, de una vez para siempre; su extensión es infinitamente variable según las religiones. Es por eso que el budismo es una religión: a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber, las cuatro verdades santas y las prácticas que se derivan de ellas". Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, *op. cit.*, p.41.

una visión coherente del mundo y de la existencia humana y dándoles los medios de realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, entonces capaz de abastecerlos de las *justificaciones de existir* como existen, es decir, *en una posición social determinada*.¹¹³

Se advierte entonces que la religión es un medio poderoso para mantener el orden social, aunque también sería necesario apuntar que tal aspecto constituye únicamente su dimensión externa, puesto que, como el mismo Bourdieu señala, el interés mágico, cuya esencia se define como una búsqueda del mejoramiento de la vida cotidiana,¹¹⁴ es una parte indispensable del hecho religioso, al menos en las clases bajas de la jerarquía social, especialmente aquellas ancladas al mundo campesino.¹¹⁵ Dicha dimensión interna, por llamarla de alguna manera, en la que el sujeto pretende solucionar premuras cotidianas, es un componente del fenómeno religioso que fundamentalmente puede entenderse como la intención que el individuo o la colectividad tiene de otorgar respuestas a la problemática de la muerte. Peter Berger nos brinda esa perspectiva cuando menciona que:

Toda sociedad humana es en última instancia una congregación de hombres frente a la muerte. El poder de la religión depende, entonces, de la credibilidad de las consignas que ofrece a los hombres cuando están frente a la muerte, o, mejor dicho, cuando caminan, inevitablemente, hacia ella.¹¹⁶

Lo anterior nos permite concebir la religión desde dos enfoques; uno centrado en la “dimensión interna”, donde el sujeto procura hacer frente a las vicisitudes del día a día, las cuales llegan a su punto más álgido en la proximidad de la muerte; otro que mira hacia la “dimensión externa”, o sea, a la forma en que el sujeto se equipa de un mecanismo ideológico para permanecer en determinada posición social. Ésta segunda perspectiva es, de acuerdo con Bourdieu, la que valida el acercamiento sociológico al fenómeno religioso:

Si hay funciones sociales de la religión y si, en consecuencia, la religión es susceptible de análisis sociológico, es porque los laicos no esperan - o no solamente – justificaciones de existir adecuadas para separarlos de la angustia existencial de la contingencia y del desamparo, o incluso de la miseria biológica, de la enfermedad, del sufrimiento o de la muerte, sino también, y sobre

¹¹³ Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, p.49.

¹¹⁴ Max Weber, de quien Bourdieu abreva para su análisis del fenómeno religioso, dice lo siguiente: “La acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo. Las acciones religiosas o mágicas deben realizarse para que ‘te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra’”. Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p.328.

¹¹⁵ Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder*, *op. cit.*, p.48. Habría que investigar hasta qué punto las clases favorecidas, en las cuales se diluye el interés mágico, éste se vuelve prescindible.

¹¹⁶ Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 2006, p.82.

todo, justificaciones sociales de existir en cuanto ocupante de una posición determinada en la estructura social.¹¹⁷

Así pues, la función social de la religión, (a la que nos hemos referido como la dimensión externa, para diferenciarla del interés propiamente mágico, es decir, práctico, que el sujeto posee en su vida cotidiana y que se intensifica al momento de encarar la muerte) consiste en la “absolutización de lo relativo y la legitimación de lo arbitrario”,¹¹⁸ que no es otra cosa que la naturalización o reificación de las estructuras sociales y de la fuerza simbólica que una determinada clase tiene frente a otras.¹¹⁹ De tal modo, la religión se erige como un instrumento utilizado para ubicar el origen de las relaciones sociales en un ámbito fuera de la acción humana y, por tanto, de la posibilidad de transformación o derogación:

(...) La religión legitima las instituciones sociales otorgándoles un *status* ontológico válido en última instancia, esto es, *colocándolas* dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado. Las construcciones históricas de la actividad humana son consideradas desde un punto de vista elevado, que, según su autodefinición, trasciende tanto al hombre como a la historia misma.¹²⁰

Sin embargo, los modos concretos en que los sectores sociales incorporan la religión para legitimar sus condiciones de existencia no son en lo absoluto homogéneos. Bourdieu distingue dos tipos de demandas ideológicas que la religión satisface; el primero está encaminado a justificar la posición privilegiada que determinada clase ocupa y el segundo tiene por objetivo validar el lugar que cierto sector desfavorecido posee en función de la promesa de una mejor situación futura. El primer tipo recibe el nombre de *demandas de legitimación* y el segundo *demandas de compensación*.¹²¹ A un lado de estas dos formas de demandas ideológicas que corresponden, como Bourdieu señala, a las dos grandes situaciones sociales¹²², o sea, a la oposición entre dominadores y dominados, explotadores y explotados, se halla otra manera de conceptualizar la heterogeneidad ideológica que adquiere la religión en el mundo social. En lugar de concebir la ideología religiosa dividida en dos grandes bandos, existe un acercamiento que más bien coloca el acento en la amplia diversidad de actores sociales que se adhieren a una específica religión que mejor se adecúe a su particular modo de vida. Para ilustrar ese enfoque, Bourdieu recurre a una muy sugerente caracterización que Max Weber hace de las grandes religiones con

¹¹⁷ Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder, op. cit.*, p.49.

¹¹⁸ Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Relaciones*, VOL. XXVII, Número 108, otoño de 2006, p.50.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.50

¹²⁰ Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión, op., cit.* p. 57.

¹²¹ Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder, op. cit.*, p.51.

¹²² *Ibid.*, p.51.

base en los grupos sociales que históricamente las han encarnado. El sociólogo alemán dice lo siguiente a propósito de la relación de las creencias religiosas con las condiciones de vida de los actores sociales que las adoptan:

Si se quisiera señalar con una sola palabra las capas portadoras y propagadoras de las llamadas religiones universales resultaría para la religión de Confucio el burócrata ordenador del mundo, para el hinduismo el mago ordenador del mundo, para el budismo el monje mendigo errante por el mundo, para el Islam el guerrero conquistador del mundo, para el judaísmo el comerciante ambulante, para el cristianismo el artesano itinerante; y no como exponente de sus profesiones o “intereses materiales de clase”, sino como portadores ideológicos de una ética o doctrina de salvación que casaba muy bien con su situación social.¹²³

Tal abordaje de la heterogeneidad ideológica que es propia de la religión, donde ya no se contemplan únicamente dos maneras opuestas de cosmovisión, sino donde se percibe el variado espectro de singularidades que inundan la realidad social, no tendría que ser necesariamente excluyente de la primera tipología que abordamos, en la cual observamos que existen tanto demandas ideológicas de legitimación, así como de compensación. Es posible integrar ambas perspectivas mediante la percatación de que cada religión es adoptada por diversos estratos con intereses disímiles, lo cual permite ubicar que, si bien el tipo paradigmático del Islam es, por ejemplo, el “guerrero conquistador del mundo”, este carácter bien puede ajustarse a un tipo de demandas ideológicas de legitimación, si es incorporado por los dominadores, o de compensación, si es llevado a cabo por los dominados.¹²⁴ Asimismo, el tipo paradigmático que Weber adjunta a la religión budista, aquel del “monje mendigo errante”, también estaría encaminado a legitimar los privilegios de los dominadores o a compensar en un futuro la situación desfavorable de los dominados, dependiendo en qué bando social (dominadores o dominados) acaezca tal singularidad religiosa. Lo importante de estas dos clasificaciones que hemos señalado, tanto la de Bourdieu, que se concentra en los dominadores y los dominados, como la de Weber, que toma en cuenta un amplio abanico de singularidades, es que una religión no está casada con un interés ideológico específico, ya sea de legitimación o de compensación, a pesar de que en la historia haya sido propagada por determinado actor social. Concluimos más bien que las religiones son susceptibles de alinearse a los intereses de los dominadores o de los dominados y que, no obstante, eso no excluye que en ellas sea recurrente, como muestra Weber, que un determinado carácter, profesión o modo de vida se constituya como su portador principal.

¹²³ Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p.408

¹²⁴ Bourdieu menciona el caso del cristianismo, donde es difícil hallar un punto invariable debido a la gran variedad de estratos que han portado tal cosmovisión religiosa. Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Relaciones*, op. cit., p.56.

Ya sea que hablemos de la “dimensión interna” de la religión, donde el individuo se enfrenta a los problemas cotidianos y a la muerte, ya sea de la “dimensión externa”, o sea, de las distintas demandas ideológicas que los grupos sociales satisfacen en ella, en todos los casos el efecto que la religión produce en la subjetividad es precisamente la construcción de un *habitus*, cuya esencia consiste en una serie de disposiciones mentales y prácticas que se enmarcan en una determinada concepción del mundo:

La concurrencia por el poder religioso debe su especificidad (respecto a la competencia que se establece en el campo político, por ejemplo) al hecho de que pone en juego el *monopolio del ejercicio legítimo del poder de modificar en forma durable y profunda la práctica y la visión del mundo de los laicos*, imponiéndoles e inculcándoles un *habitus religioso* particular: es decir una disposición durable, generalizada y transferible para actuar y para pensar conforme a los principios de una visión (cuasi) sistemática del mundo y de la existencia.¹²⁵

De ahí que la religión, al otorgar al sujeto unos lentes para mirar la realidad entera, incluyendo, desde luego, a las instituciones y estructuras sociales, se vuelva entonces en extremo atractiva para el poder, puesto que brinda medios eficaces para reificar determinadas relaciones de dominación, perpetuando la jerarquía de ciertos grupos. Hugo José Suárez ya notó ese lazo que en la teoría de Bourdieu existe entre el efecto ideológico de la religión y el ámbito del poder cuando señala que:

Resulta inevitable el nexo entre el campo religioso y el del poder, pues, explica Bourdieu, la religión, en su función ideológica entendida como “la práctica y política de hacer absoluto lo relativo y de la legitimación de lo arbitrario” (Bourdieu 1971b, 310), contribuye a la “imposición (disimulada) de principios de estructuración de percepción y de pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social” (Bourdieu 1971b, 300).¹²⁶

No es de extrañar, por ende, como advierte Bourdieu, que las grandes burocracias políticas tengan predilección por la religión en tanto una forma de legitimar sus privilegios frente a las masas. Desde este enfoque, las organizaciones religiosas constituyen un soporte ideológico invaluable para las clases dominantes, ya que ellas son capaces de referir las asimetrías sociales a instancias suprahumanas. Al exponer la teoría de Weber a propósito de este punto, el sociólogo francés menciona que:

Las grandes potencias hierocráticas (iglesias) están predispuestas a proporcionar al poder político una “fuerza de legitimación” (*legitimierende Macht*) completamente irremplazable, y que

¹²⁵ Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder, op. cit.*, p.52.

¹²⁶ Hugo José Suárez, “Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria”, en *Relaciones*, VOL. XXVII, Número 108, otoño de 2006, p.22.

ellas constituyen “un medio inigualable de domesticación de los dominados (*das unvergleichliche Mittel der Domestikation der Beherrschten*).¹²⁷

Y es aquí donde llegamos a la cuestión previamente aludida referente a las intrincadas relaciones que en el campo religioso se llevan a cabo entre distintos actores sociales, los cuales específicamente son la clase sacerdotal, los profetas y el heterogéneo sector de los laicos. Los primeros dos grupos son los encargados de elaborar una cosmovisión que proporcione lineamientos éticos para el tercero. En otras palabras, sistematizan y racionalizan un *habitus* religioso que se adhiere a la vida de la población laica:

Profecía y sacerdocio son los dos factores de la sistematización y racionalización de la ética religiosa. Pero tenemos un tercer factor, el “laico”, sobre quien recae la influencia ética de sacerdotes y profetas.¹²⁸

El vínculo entre los profetas y los sacerdotes es una relación de oposición que se erige como la más trascendental del campo religioso; los primeros hacen surgir una determinada visión del mundo y su modo de actuar correspondiente, y los segundos se ocupan de mantener tal postura existencial a lo largo del tiempo. Dicho de otra manera, la profecía crea y el sacerdocio recrea:

Entre los factores de diferenciación ligados a la división del trabajo religioso, el más poderoso es el que opone los *productores* de los principios de una visión (cuasi) sistemática del mundo y de la existencia: los profetas, a las *instancias de reproducción* (iglesia) organizadas en vistas de ejercer durablemente la acción durable necesaria para inculcar tal visión e investidas de la legitimidad propiamente religiosa que es la condición del ejercicio de esta acción.¹²⁹

Pero también se distingue el profeta del sacerdote en el hecho de que su mensaje lo efectúa a través de su “vocación personal”¹³⁰, es decir, mediante un discurso que resulta extraordinario, fuera de lo cotidiano; en cambio, el sacerdote actualiza el *habitus* religioso con base en la fuerza de la rutina y de lo programado. La profecía descansa en la fuerza de la palabra y el sacerdocio en la eficacia de lo preestablecido:

La acción carismática del profeta se ejerce fundamentalmente por la virtud de la palabra profética, extraordinaria y discontinua, mientras que la acción del sacerdote se ejerce por la virtud de un “método religioso de tipo racional”, que debe sus características más importantes al hecho de que se ejerce continuamente, cotidianamente.¹³¹

¹²⁷ Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder, op. cit.*, p.51.

¹²⁸ Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit.*, p.355.

¹²⁹ Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder, op. cit.*, p.52.

¹³⁰ Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit.*, p.356.

¹³¹ Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder, op. cit.*, p.52.

El profeta, que es opuesto al sacerdote como “lo discontinuo a lo continuo, lo extraordinario (*Ausseralltaglich*) a lo ordinario, lo extra-cotidiano a lo cotidiano, o trivial”,¹³² también se presenta como un acontecimiento que es notoriamente distinto del dispositivo eclesiástico en cuanto al tipo de organización social que lo acompaña. Mientras la profecía se desarrolla como una comunidad improvisada que se forma a partir del carisma del fundador, el sacerdocio se desenvuelve en tanto un mecanismo dotado de jerarquías, especializaciones y demás elementos de orden burocrático:

[...] El “aparato” del profeta se opone a un aparato administrativo de tipo burocrático tal como la Iglesia, como cuerpo de funcionarios del culto dotados de una formación especializada. Reclutados según criterios carismáticos, los “discípulos” ignoran la “carrera” y las “promociones”, las “nominaciones” y las “distinciones”, las jerarquías y los límites de competencia.¹³³

Esa distancia que separa a la profecía del sacerdocio es homóloga a la brecha existente entre el budismo y la religión de la que se escinde: el hinduismo o también llamado brahmanismo. Más allá de las diferencias de contenido, el budismo se aparta de la religión hinduista en lo concerniente a la forma, ya que gira alrededor de la figura carismática de Buda, en lugar de colocar en el centro la autoridad de la casta sacerdotal de los brahmanes:

La distancia más evidente (entre el budismo y el hinduismo) se encuentra en el hecho de que la doctrina budista la propone un fundador aparentemente histórico, que se entiende que vivió y enseñó en el siglo VI antes de Cristo.¹³⁴

Sin embargo, es necesario señalar que el carisma, de acuerdo con Bourdieu, no es una propiedad de quien lo porta, sino que es en realidad un hecho social en el que una colectividad establece una relación específica con sus símbolos religiosos.¹³⁵ El éxito del líder carismático radica en el tipo de vínculo que lo une al grupo de laicos al que se dirige y no en su naturaleza individual extraordinaria; ese lazo consiste en la actualización de un saber que la gente ya poseía en estado no dicho o inconsciente. Para Bourdieu, la siguiente es la explicación del poder de movilización que un líder concebido como carismático posee:

Porque lleva al nivel del discurso o de la conducta ejemplar representaciones, sentimientos y aspiraciones que le preexistieron pero en estado implícito, semiconsciente o inconsciente, en resumen, porque realiza en su discurso y en su persona como *palabras ejemplares*, el reencuentro de un significante y de un significado preexistentes (“Tú no me buscaras si ya me hubieras

¹³² Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder, op. cit.*, p.52.

¹³³ *Ibid*, p.53.

¹³⁴ Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduismo y Budismo*, Boston, Museum of Fine Arts, 1998, p.52.

¹³⁵ Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder, op. cit.*, p.56.

encontrado”), el profeta, ese individuo aislado, sin pasado, desprovisto de toda otra fianza que él mismo (“Está escrito (...) pero yo le digo (...)), puede actuar como fuerza organizadora y movilizadora.¹³⁶

Tal característica del carisma, en la cual no hay un individuo introduciendo algo completamente nuevo, sino una comunidad reencontrando un conocimiento olvidado, se puede advertir en el budismo, puesto que Buda se propuso “cumplir el ideal del verdadero brahmán”;¹³⁷ lejos de querer romper con la tradición religiosa de su entorno, dicho fundador más bien buscó dar un nuevo aire y sacar del estancamiento a las creencias ancestrales:

[...] Buda nunca pretendió predicar una doctrina “original”. Repite en muchas ocasiones que se limita a seguir “la senda antigua”, la doctrina atemporal (*akaliko*) compartida por los “santos” y los “despiertos perfectos” de los tiempos antiguos.¹³⁸

Como ya se mencionó, el objetivo de estos actores en el campo religioso es la construcción de un *habitus* que guíe la práctica del sujeto en su vida cotidiana; se busca instituir una visión del mundo, pero siempre en función del poder que tenga de encauzar los actos. El *habitus* es una cosmovisión o sentido común en movimiento;¹³⁹ es, entendido como una maestría práctica, “una docta ignorancia, que mantiene en estado práctico los principios de su funcionamiento”.¹⁴⁰ La investigación empírica se propone entonces sacar a la luz esos postulados o apreciaciones del mundo internadas en la práctica, “explicitar lo implícito”.¹⁴¹ Con ello se pretende crear esquemas de los esquemas que los agentes incorporan en su desenvolvimiento del día a día,¹⁴² es decir, generar un conocimiento sobre un conocimiento, y en este trabajo en específico, aquel de los practicantes del budismo en México.

¹³⁶ Pierre Bourdieu, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder*, op. cit., p.56. Ahí Bourdieu en una nota al pie señala que también el fenómeno del líder carismático, como es de suponer, se encuentra en diferentes contextos sociales y no sólo en el campo religioso.

¹³⁷ Gerardus Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p.590.

¹³⁸ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, op. cit., p.134. Esa cercanía de Buda con la tradición religiosa de la que se desprende, que es concretamente el hinduismo (o brahmanismo), lleva a Coomaraswamy a hacer la siguiente afirmación extrema: “Cuanto más superficialmente se estudia el budismo, tanto más parece diferir del brahmanismo, en el cual se originó; cuanto más profundo es nuestro estudio, tanto más difícil se torna distinguir entre el budismo y el brahmanismo, o decir en cuales aspectos, si los hay, el budismo no es realmente ortodoxo”. Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduismo y Budismo*, op. cit., p.52.

¹³⁹ Ana Teresa Martínez, *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica sociológica (del estructuralismo genético a la sociología reflexiva)*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p.172.

¹⁴⁰ *Idem*.

¹⁴¹ *Idem*.

¹⁴² *Idem*.

Aproximación al habitus budista en México. Elementos endógenos

En el presente capítulo se abordará la subjetividad de los practicantes budistas desde aspectos relevantes de su vivencia religiosa que encuentran su origen en el interior del budismo, es decir, en rasgos que constituyen el cuerpo tradicional de tal religión, como serán los casos específicos de la comunidad y del maestro. Previamente se realizará una presentación de los informantes y se mostrarán las dificultades experimentadas en el acercamiento al objeto de estudio, las cuales implicaron una reconfiguración del modo de abordar el fenómeno religioso que nos ocupa en un plano conceptual y práctico.

5.1. Acercamiento inicial

Con el fin de indagar en el conjunto de disposiciones que guían la práctica y el pensamiento de los budistas en México, es decir, aquello que en esta tesis se entiende como el *habitus*, se han realizado entrevistas a diez practicantes pertenecientes a diferentes corrientes dentro del budismo. Los relatos que estos individuos nos han proporcionado sobre su experiencia religiosa nos acercará al desenvolvimiento que tal religión posee en el país. ¿Cuál ha sido el criterio de selección de nuestros informantes? Sin duda alguna, la búsqueda de practicantes budistas se orientó principalmente por el deseo de obtener el mayor grado de diversidad posible entre ellos: distintas edades, profesiones, géneros, niveles socioeconómicos, etcétera. No obstante, desde el comienzo de la investigación se presentó el hecho, por demás evidente, de que el budismo únicamente es palpable a través de las variadas vertientes que se desprenden de él. Dicho de otra manera, nos percatamos de que no hay budismo, sino budismos, los cuales se concretizan en comunidades particulares. Por tal motivo, se hizo ineludible la tarea de prestar atención a los grupos radicados en México porque, si bien el objetivo principal es el conocimiento de la experiencia individual del budismo, ésta solo surge en el seno de colectividades determinadas que transmiten las enseñanzas que caracterizan a la religión en cuestión.

Emerge entonces la siguiente pregunta: ¿cuál o cuáles fueron los criterios para elegir las comunidades budistas que albergan a los sujetos entrevistados? En este punto es necesario señalar que, después de caer en la percatación de que el

budismo se manifiesta invariablemente en tradiciones específicas, se optó por circunscribir el estudio a los practicantes del Zen, puesto que esta rama en México y en Occidente ha sido la pionera en la difusión de la cosmovisión budista en sectores sociales más amplios, vinculados al auge de la contracultura a mediados del siglo pasado. Su notoria influencia en estos estratos, que se relacionan con actividades intelectuales, artísticas y deportivas, ofrecía una entrada interesante al abordaje del budismo en tierras mexicanas, ya que la relevancia de las religiones orientales en el país, de acuerdo con Masferrer¹⁴³, se halla en la posición social que ocupan sus adherentes y no tanto en la dimensión numérica.

Así pues, el grupo elegido para realizar el acercamiento al *habitus* budista fue el Centro Zen de México, el cual es de los más longevos de esa tradición en la capital mexicana. Sin embargo, el acceso a tal comunidad religiosa implicó diversas complicaciones; la primera fue originada por la ausencia del maestro al momento de mi llegada a la *sangha*. Los practicantes que me recibieron tomaron la decisión de no brindarme entrevistas sin la autorización del maestro, quien se encontraba en el extranjero por esos meses. A pesar de eso, me extendieron la invitación a meditar con ellos para conocer su religión. Acepté y empecé a asistir de manera regular como mero practicante, por lo cual consideré adecuado la elaboración de un diario de campo para producir un texto etnográfico que sirviera de complemento a las entrevistas. Cuando por fin logré hablar con el maestro después de dos meses y medio de mi primera visita a la comunidad, me topé con la plenitud de un rasgo que advertí desde el inicio: la práctica, o sea, el *zazen* o meditación, es la piedra angular en el desenvolvimiento cotidiano de esta comunidad religiosa. El papel fundamental atribuido a la práctica, que logré captar a través de diversos comentarios emitidos por los miembros de la *sangha* a lo largo de mi trabajo de campo, quedó totalmente explicitado mediante el encuentro que tuve con el maestro. Luego del *daisan* o entrevista privada que sostuvimos, concluyó que me autorizaría pedir entrevistas a los practicantes, únicamente si yo le permitía expresar, enfrente de todos, su punto de vista respecto a esa intención mía. Y así sucedió. Mencionó que cualquiera estaba en la libertad de brindarme una entrevista, pero que a él le parecía un despropósito ese tipo de acercamiento al Zen, puesto que la manera de conocerlo –señaló– no era otra que la práctica.

Este énfasis colocado en el aspecto práctico se advierte, no obstante, en contextos marcadamente distintos, como lo muestra Löic Wacquant en su influyente investigación a propósito de un gimnasio de box en Chicago, en la cual se manifiesta un rechazo, por parte de los pugilistas, al aprendizaje de ese deporte

¹⁴³, Elio Masferrer Kan, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México, CEIICH-UNAM-Plaza y Valdés, 2004, p.64.

a través de libros y folletos.¹⁴⁴ ¿No será acaso tal acento en la práctica una forma en que las comunidades se resisten al dispositivo que los investigadores utilizan para generar un conocimiento sobre ellas? ¿No será dicha evasión de poner su práctica en un discurso un modo de defenderla de las distorsiones que pueda sufrir en un determinado texto académico? Sin embargo, más allá de estos cuestionamientos a la labor etnográfica, las palabras pronunciadas por el maestro a los miembros de la comunidad en aquella ocasión me develaron un elemento clave en el fenómeno religioso y que ya fue apuntado en el marco teórico: el líder carismático o profético en tanto el sujeto que explicita un saber compartido por una comunidad específica. La reticencia que en algunos practicantes percibí a mi objetivo de entrevistarlos no fue originada por la postura del maestro; éste sólo llevó a un nivel preclaro la relevancia primordial que el acto de practicar *zazen* posee para ellos.

A pesar de tales circunstancias, algunas personas sí aceptaron ser entrevistadas. Se concretaron entonces tres entrevistas a gente que asiste al Centro Zen de México, quienes con gran amabilidad compartieron parte de su experiencia con el budismo. Cabe mencionar que hubo cuatro o cinco miembros más de la comunidad que accedieron a hablar de su praxis religiosa, pero que no se incluyeron en la investigación debido a que ya no volví a ver a algunos de ellos en la *sangha* para pedirles sus números telefónicos y a que se buscó una igualdad en la cantidad de informantes que cada tradición budista plasma en esta tesis. También es preciso señalar que no hubo tanta desenvoltura a la hora de solicitar las entrevistas a causa de lo externado por el maestro y porque sentía que mi presencia en tanto investigador podía interrumpir o incomodar su práctica. Justamente por este motivo decidí dejar de asistir a tal grupo budista y dirigí entonces la mirada a otras manifestaciones del budismo en el país. De cualquier modo, las tres entrevistas consumadas a los miembros del Centro Zen de México constituyen un aporte valiosísimo al estudio de la vivencia religiosa que nos ocupa.

El primero de esta *sangha* en relatar su experiencia en el budismo fue César¹⁴⁵, un practicante que lleva más de cinco años en el Zen y que estudió ciencia política en la UNAM. Tiene cuarenta y dos años de edad y ha reseñado libros para el diario *La jornada*. Su acercamiento al Zen fue a través del interés que le despertó el *haiku*, composición poética usada en esa corriente budista para la transmisión de las enseñanzas. Su gusto por la poesía sirvió de puente hacia la inmersión religiosa y ha sido integrado en su forma de articular su visión del mundo. El segundo en hablar sobre su praxis budista fue Javier, hombre de 58 años de edad que se incorporó al Zen en la década de 1980 mediante el vínculo

¹⁴⁴ Loïc Wacquant, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, op. cit., p.99.

¹⁴⁵ Se han cambiado los nombres de los informantes, excepto de aquellos dos –Arydashin y Dayapalin- que se presentaron con sus nombres budistas.

que halló entre esta tradición y el karate, arte marcial que practicó desde su infancia. Como más adelante se observará, su vivencia religiosa ha sido combinada con las actividades deportivas. La tercera persona del Centro Zen de México tiene por nombre Karla y su edad es de 32 años. Es licenciada en filosofía por la UAM Iztapalapa; actualmente es maestrante en la UNAM y profesora en el Colegio de Bachilleres. Comenzó a meditar hace aproximadamente cuatro años y en su cosmovisión también es palpable una fusión entre la perspectiva budista y un saber previa o paralelamente aprendido, que en su caso es la filosofía.

Una vez concluido el trabajo de campo en el Centro Zen de México, me di a la tarea de buscar nuevos informantes, pero sin prestar demasiada atención a una comunidad en particular, puesto que no deseaba volver a perturbar el devenir cotidiano de la práctica religiosa. Sin embargo, ¿cómo contactar budistas si ellos, como anteriormente se afirmó, pertenecen siempre a colectividades específicas? Fue entonces que opté por voltear a espacios sociales fuera de la órbita religiosa y el primero, grupo primario por excelencia, consistió en la familia. Antes de comenzar la investigación ya sabía que una tía había adoptado el budismo difundido por el Centro Budista de la Ciudad de México y que no eran pocos los años que llevaba asistiendo. No obstante, nunca le solicité su ayuda porque no quería simplemente tomar un camino fácil en mi tesis y también debido a que el Zen ejercía cierta atracción académica en mí, en detrimento del abordaje de otras corrientes. Incluso su madre, es decir, mi tía abuela, me había comentado que su hija conocía a un importante representante del Zen en México y que podía pedirle sin ningún problema que me contactara con él. Tampoco, empero, acepté tal recurso, ya que todo mi interés se ubicaba en desentrañar la experiencia individual únicamente de los miembros del Centro Zen de México. Y en vista de que mi participación en esta *sangha* se tornaba un tanto problemática, con notoria renuencia de algunos practicantes a conceder entrevistas, me abrí pues al apoyo ofrecido por la institución familiar.

De tal manera conocí a Fernando, adherente al Zen de sesenta y cuatro años de edad que nos muestra en su relato de vida una vasta y variada relación con el budismo, en la que se encuentra desde una integración de elementos budistas en su labor como psicólogo hasta el papel de representante de esta religión oriental en el Consejo Interreligioso de México e inclusive el desempeño como director ejecutivo de este organismo por dos años. A la luz de su experiencia se logrará observar que la praxis budista se extiende más allá de los límites de un centro religioso. Pero también decidí indagar en el *habitus* de Cecilia, mi afable tía que accedió a otorgarme una entrevista. Su edad es de cincuenta años y en casi diez de ellos la ha acompañado el budismo triratna, tradición surgida en Inglaterra a mediados del siglo pasado y que es promovida por el Centro Budista de la Ciudad de México. Se graduó como maestra normalista de primaria; en la

actualidad sigue impartiendo clases. Como se advertirá posteriormente, su vivencia budista ha originado una amalgama con su profesión, puesto que conduce un proyecto en el que transmite las enseñanzas budistas a niños, además de implementar ciertas técnicas de meditación en el aula de la primaria. Asimismo, abierto el canal a la vertiente triratna gracias a la intercesión de Cecilia, se realizaron otras dos entrevistas a individuos pertenecientes al Centro Budista de la Ciudad de México. El primero de ellos en compartir su experiencia fue Dayapalín, quien adquirió un nuevo nombre después de un proceso de ordenación. Cuenta con treinta y seis años de edad y se licenció como contador público. Desde 2009 se sumergió en el budismo y ahora posee un rol muy activo en su comunidad religiosa, ya que ha participado en la impartición de cursos y talleres. Por medio de su relato será posible atisbar el modo en que la cosmovisión budista se traslada a espacios y prácticas seculares como es el llamado *mindfulness*. El otro practicante de la corriente triratna en conceder una entrevista fue Aryadashin, hombre de cincuenta y seis años de edad que también ha adoptado un nombre budista. Egresó de la licenciatura en arquitectura de la UNAM y hoy en día se desempeña como arquitecto constructor. Hace poco más de siete años incorporó el budismo en su vida; a través de su experiencia también es rastreable una mezcla de la vivencia religiosa con otros saberes previamente aprendidos, ya que con algunos miembros de su *sangha* se planteó el objetivo de construir un centro de retiros en el bosque, colaborando justamente mediante sus conocimientos profesionales en la construcción.

La restante ruta de arribo al budismo estuvo facilitada gracias a una compañera y amiga del posgrado en ciencias políticas y sociales que me ofreció amablemente presentarme a gente de su *sangha*, puesto que ella es practicante de la tradición tibetana que promueve Shechen México. Se obtuvieron tres entrevistas de esta comunidad. La primera fue realizada a Genaro, quien tiene treinta y un años de edad y que se dedica al diseño gráfico, aparte de trabajar en la tienda del centro budista. A principios de 2013 se sumó al budismo; su relato permite nuevamente observar el vínculo entre psicología y la cosmovisión budista que con anterioridad se advirtió en la experiencia de Fernando, ya que su conocimiento de tal religión oriental se propició a base de textos psicológicos. La segunda entrevista se efectuó a Sandra, mujer de setenta y nueve años de edad que hace más de veinte se integró a la práctica budista. Antes de jubilarse trabajó en el ámbito de la publicidad y logró aplicar sus conocimientos laborales en su comunidad religiosa, debido a que ayudó en la difusión de la visita del Dalai Lama a México en 1989 organizada por casa Tíbet. Su actual experiencia en el budismo también brindará la oportunidad de advertir cómo las creencias religiosas se complementan con otros saberes o prácticas, como en su caso es la visión prehispánica. La última persona en ser entrevistada fue Montserrat, quien estudió

una licenciatura en psicología en la Ibero y una maestría en estudios en psicoanálisis en el Claustro de Sor Juana. Su edad es de treinta y dos años; hace nueve abrazó el budismo y, de hecho, ella fue una de las fundadoras de Shechen México. Además de su importante involucramiento con el budismo, ejerce su profesión a través de la práctica psicoanalítica y del trabajo como *freelancer* en una agencia de mercadotecnia. A partir de su relato se vislumbra otra vez el lazo que une a psicología, psicoanálisis y budismo en la vivencia de esta religión oriental en el país. Y su experiencia también devela un aspecto del fenómeno que nos ocupa un tanto oculto en las demás entrevistas y que consiste en la relación conflictiva que practicantes de otras religiones mantienen con individuos budistas.

Tenemos pues diez relatos de vida religiosa que servirán de vehículo al conocimiento, al menos en algún grado, del *habitus* budista en México; cuatro pertenecen al Zen, tres a la vertiente triratna y tres al budismo tibetano. Así como es indispensable contemplar de forma permanente las diferencias notorias entre estas tradiciones, también es imprescindible tomar en cuenta que todas abrevan de una fuente común, a saber, el mensaje original de Buda. Con base en la anterior presentación de los informantes, se procederá ahora a abundar en la experiencia individual –producida socialmente– de la religión.

5.2. La sangha

Además de constituir una de las llamadas tres joyas dentro del budismo a lo largo del tiempo –junto con el Buda y el *dharma* o sabiduría¹⁴⁶, la *sangha* o comunidad juega un rol fundamental en la apropiación que en la capital mexicana se hace de esta religión. El respaldo que la colectividad auspicia se vuelve un factor decisivo en el proceso de subjetivación que el individuo busca mediante su inmersión en lo religioso, como lo indica a continuación César, quien encuentra las similitudes entre su *sangha* y otros grupos sociales que no son precisamente religiosos:

O sea, un alcoholico, sí, muchas veces puede ¿no? O sea “ya no quiero beber, ya he sufrido mucho, estoy haciendo sufrir a la gente, ya me cayó el veinte y ya, a la chingada el alcohol”, pero es más exitoso cuando la gente trabaja en grupo ¿no? O sea, en grupos de doble A, en grupos de autoayuda; y creo que ese esfuerzo, ese trabajo que yo puedo realizar entrando en esta dinámica, sobre todo cuando son en la práctica más intensa, pues... este... me doy cuenta de que puedo hacer ciertas cosas ¿no? Seguir un programa, ser disciplinado, esforzarme, la oportunidad de dar todo, desde poner atención, desde estar atento a los demás, desde estar metido en lo tuyo, y bueno, de alguna manera y con mucho más esfuerzo porque en tu casa pues ahí tienes tu propia vida, tienes tu familia, pero sí, como que te contagia, te irradia ese elemento del esfuerzo, del trabajo de, pues digámoslo, “en equipo” ¿no?, lo que aquí en la práctica se llama la *sangha*.

¹⁴⁶ Philippe Cornu, *Diccionario Akal del Budismo*, Madrid, Akal, 2004, p.396.

El esfuerzo, la disciplina y el seguimiento de un programa conforman rasgos significativos que César deposita en su experiencia budista en comunidad; señala también que el trabajo en equipo que desempeña ahí es parecido a grupos de autoayuda y de alcohólicos anónimos, los cuales, a pesar de no ser el objeto de nuestra tesis, sugieren entonces la posibilidad de compartir una sustancia religiosa. Sin embargo, la *sangha* no restringe su campo de acción a un determinado centro religioso, es decir, a una unidad territorial, ya que aparece en situaciones apremiantes que demandan un soporte emocional en la vida cotidiana. Este punto es ejemplificado por Cecilia:

La comunidad espiritual es muy importante para que en este camino por el que vamos, el camino espiritual, si lo llevas acompañada es mucho más fácil. Yo te puedo contar, por ejemplo, cuando pues Luis, ahora en diciembre, que se fue de casa, me fue difícil soltar, desapegarme, aceptar, resignarme a saber que Luis ya no iba a estar aquí, pero mi *sangha*, mi comunidad, no todos, ¿verdad?, sino un grupo determinado al que le llamamos *kula*, cuando me sentí mal, acudí a ellas y les dije “estoy mal, me estoy tronando, necesito que me ayuden”. Y dos de ellas en la noche vinieron aquí a casa a acompañarme a llorar conmigo, a escucharme gritar, a escucharme berrear, maldecir y decir todo lo que te imagines, acompañándome, haciéndome reflexionar, haciéndome pensar, escuchándome nada más, simplemente, acompañándome, y una vez que ellos me dijeron “¿ya estás bien? ¿ya te sientes a gusto? ¿ya nos podemos ir?” ellas dos se fueron ¿no? entonces, esa es la función de la *sangha*, de irte acompañando, de irte... este... dando un *coaching* de vida ¿no? en este camino espiritual. También otra amiga tuvo una situación muy fuerte con su novio y “¡Fani!” por teléfono hablamos y hablamos y yo le decía y ella me contestaba y estuvimos hablando casi tres horas por teléfono ¿por qué? Porque estaba mal y no la quería yo soltar. “Tengo ansiedad, me siento mal, no puedo respirar”, “no, mira, a ver, tranquila, vamos a hacer la respiración juntas”, vaya, eso es la *sangha*, eso es la comunidad espiritual, para eso están contigo, ¿no? para irte guiando, para irte diciendo “la estás regando, ¿eh? Y me atrevo a decirte, Cecilia, que esto no es lo adecuado porque tú ya habías logrado subir al escalón 2 y ahorita te me fuiste hasta el sótano, vámonos pa’ arriba”, etcétera, ¿no? Es el *coaching* de vida, el que te vayan guiando, los maestros igual ¿no? las maestras lo mismo, entonces la comunidad espiritual es básica, es importante para el desarrollo espiritual, en mi caso.

Se advierte de tal manera que un vínculo cercano es edificado con base en la dimensión colectiva, no sólo encaminado al cumplimiento de los rituales y ceremonias dentro del templo o centro budista. Una relación con los compañeros del camino espiritual que involucra ser escuchado y escuchar al otro muestra el relato de Cecilia, quien usa en algunas ocasiones la expresión *coaching* para referirse a esa ayuda vital que en determinadas circunstancias proporciona la *sangha*, aspecto que abre la cuestión sobre el contenido religioso que pudiera tener el *coach* en los cursos que gozan de notable popularidad hoy en día. Tal contacto afectivo entre los miembros de la comunidad, que se orienta a la confrontación de las vicisitudes personales, se corrobora en la entrevista a Fernando:

(...) nos compartimos las cosas, nos compartimos nuestras vivencias y... este... no presuponemos que el otro sabe más de ciertos temas o... “...o te hablo para decirte: ‘eh, dime qué

sutra es más aconsejable para esto”, sino más bien es: “estoy pasando por esto, por este proceso y dime cuál es tu punto de vista, qué... qué es lo que humanamente tú observas de esto en uno y en los demás”, ¿no? de hecho, te voy a... a decir una cosa que, aunque es confidencial, pero sí la puedo yo externar, no voy a precisar nombres en absoluto: yo, una buena parte de mis pacientes son budistas, budistas practicantes.

A través del ejercicio de su profesión de psicólogo, se origina entonces en el *habitus* de Fernando una ejecución de los lazos estrechos que caracterizan a la *sangha*; ya no es meramente la correcta forma de llevar a cabo los rituales el objetivo de la comunicación entre los practicantes, sino más bien el abordaje de problemáticas de la existencia cotidiana. Y este apoyo emocional acaece en diversos sitios como la casa o el consultorio, del modo en que lo permiten apreciar los casos de Cecilia y Fernando respectivamente.

Pero en el ámbito estricto de la práctica religiosa, es decir, en la efectuación concreta del acto de meditar, piedra angular budista, no siempre ocupa un lugar predominante el aspecto comunitario. Por medio de la vivencia de Montserrat es perceptible un distanciamiento de lo colectivo:

(...) sí estoy totalmente a favor de la práctica comunitaria, o sea, que en comunidad y hacer unión y todo, estoy completamente a favor de abrir espacios para la gente que quiere entrarle al... al budismo y que tiene cuestionamientos frente al budismo, debe haber espacio... espacios de diálogo, espacios, o sea, totalmente, pero en mi caso... eh... sí, yo soy como más ermitaña en ese sentido, o sea, mi práctica es para mí en mi altar... eh... con mis contemplaciones y con mis... ¿no?

En el relato de Montserrat, no obstante, este alejamiento de la práctica comunitaria es acompañado por una postura crítica frente a rasgos al interior del grupo que considera problemáticos, como la competencia por el reconocimiento del maestro. Vale señalar que justamente su papel de fundadora y encargada del centro religioso le otorgue tal vez a Montserrat la distancia necesaria para lograr una percatación de esta dimensión conflictiva:

Me parece importante, más en un país donde no es... no es un país budista me parece que es importante que sumemos esfuerzos para hacernos... o sea, hacer unidad, entonces como yo fundé el... el centro, yo estoy ahí, voy seguido, estoy ahí cotorreando con los maestros, con la *sangha*, pero, por ejemplo, yo no entro a las enseñanzas, ¿no? no entro a las meditaciones, sino que estoy ahí, o sea, hago presencia y... este... y observo, ¿no? observo en qué va porque pues tengo una responsabilidad bárbara frente a ese centro, ¿no? me quita mucho tiempo... este... pero no me gusta... he decidido ya no ser parte como activa de las meditaciones y cosas así porque noto que me... me desbalancea mucho, o sea, como son... es una lucha de egos, ¿no? o sea, como somos humanos, no podemos... este... humanos ignorantes todos... este... no podemos como deshacernos un poco de esto y entonces ¿qué pasa?, que de repente veo como lucha de poderes, como “quién está más cerca del maestro” ¿no? “quién se fue a comer con el maestro” ¿no? este tipo de cosas a mí me dan un repelle así bárbaro, y que me intenten involucrar en estas como venenos, no me gusta.

Si bien tales palabras apuntan a una secundaria importancia de la pertenencia a una comunidad en la experiencia budista de Montserrat, es indispensable contemplar las configuraciones que la *sangha* puede adquirir en el *habitus* de cada practicante, puesto que para esta mujer la trayectoria religiosa ha cobrado ciertas peculiaridades que sugiere una distinta manera de presentarse lo comunitario en su vivencia. A pesar de albergar un distanciamiento respecto a una determinada parte de su grupo, siente una cercanía intensa con aquellos que desde varios años han sido sus compañeros y, sobre todo, con la amiga que junto con ella fue pionera del centro budista:

(...) como que tenemos como mucho esta cosa como de hermandad, yo te diría eso, o sea, yo los considero, más a los que llevan más años, digo, hay muchos nuevos que digo: “¡ay! Buenas tardes”, ¿no? pero los que llevan ya más años, no manches, se han vuelto como mis hermanos y por eso mantengo distancia, exactamente por eso, porque... porque son ya amigos tan cercanos que obviamente no los quieres lastimar y que además pues como hermanos, ¿no? o sea, pues a veces te caen mal y a veces no los quieres ver, ¿no? entonces... este... pero sí es muy buena, tengo amigos de Shechen que somos... bueno, Fer, que fue con la que empezamos el proyecto, Fer es... o sea, la amo, o sea, Fer sí, lo que Fer diga, lo que Fer quiera porque es mi mejor amiga de así del mundo y nos hemos peleado mil veces, pero para mí ella es... y con ella he tenido la mayor cantidad de experiencias en el budismo porque con ella he viajado, hemos estado con mi maestro, hemos hecho retiro, hemos... ¿no? entonces sí, es... pues sí, es más que una hermana, ella es así como una extensión mía y viceversa, ¿no?

Así pues, aunque mantiene una distancia e incluso una perspectiva crítica sobre algunas facetas de su grupo religioso, la praxis budista de Montserrat no es ajena a la construcción de relaciones afectivas que no se limitan al cumplimiento de los rituales, sino que alcanza los niveles de amistad y hasta del sentimiento de hermandad con los compañeros del sendero. El lazo comunitario, canal para compartir vivencias, asuntos personales y, desde luego, actividades religiosas, es entonces un rasgo que se manifiesta en diversas apropiaciones individuales del budismo en México.

Cabe resaltar que el espíritu crítico impreso en el *habitus* religioso de Montserrat no es exclusivo de ella, sino que se advierte en otras historias como la de Karla, quien halla en otras comunidades budistas una especie de actitud contradictoria en algunos adherentes que, según sus palabras, buscan seguir una moda o una pose:

Yo veo en el centro zen, por ejemplo, que, con gente que tiene mucho tiempo, con algunos también, no todos, pero que son... su práctica es profunda y... y no andan así como en la reverencia todo el día ni... no, no, o sea, no, no hay una necesidad de mostrar “soy budista, practico esto...”, no hay una necesidad de mostrar ni de demostrar nada y sí lo veo con otras escuelas, ¿no? que... digo, no tengo problema en que traigan vestimenta de ningún tipo, ¿no? pero que traen cierto tipo de vestimenta, que, si ellos tienen como precepto no comer carne y te ven comiendo carne, te ven como el diablo, ¿no? entonces creo que eso habla de que la práctica pues no es tan profunda, ¿no? como... eh, que es eso, que es una pose, que es una moda.

Es digno de señalar que tal apreciación crítica del “soy budista”, o sea, de esa necesidad de mostrar a los demás la incorporación al budismo, es perceptible asimismo en el caso de Montserrat; esta simpatizante de la tradición tibetana detecta nuevamente una faceta de poca congruencia en el modo de adoptar esa religión oriental en el país, además de subrayar que la responsabilidad es un factor clave en el despliegue de la praxis religiosa:

(...) o sea, el budismo no es una cosa como de “lo tomas, lo dejas, lo tomas...”, ¿no? o sea, es una cosa como también de hacerte responsable porque, claro, dice mi maestro: “el problema no es el budismo, el problema son los budistas”, ¿no? porque lo que pasa es que me parece que, en México, por ejemplo, se ha tomado mucha cosa esta de “soy budista”, ¿no? pero en el “soy budista” de repente hay unas actitudes súper ególatras, que se la viven haciéndole daño a su familia (...)

El relato de Montserrat se torna de nuevo esclarecedor en tal visión autocrítica del *habitus* budista en tierras mexicanas cuando observemos que ella incluso prefiere participar en ceremonias y rituales en el continente asiático; enseguida podremos notar una postura crítica frente a las actividades de la *sangha* mexicana como las meditaciones colectivas en el Ajusco:

(...) medito sola y lo que sí es que hay ciertas celebraciones o ciertas puyas –les llamamos- que se hacen... este... por ejemplo, en... en enero fui a India a un *drubchen* –se le llama- un *drubchen* es... eh... una congregación de personas que están haciendo plegarias para un mismo fin; mismas plegarias, mismos mantras para un mismo fin. Y entonces era en el monasterio, nos juntamos aproximadamente... extranjeros éramos como veinte y monjes eran como unos sesenta y estaba mi maestro liderando la... la puya. Y fueron diez días de congregarnos... este... pues eran como ¿qué? doce horas al día estar encerrados dentro del... el... el templo haciendo oración y... este... buena onda pa'l mundo y eso me parece crucial, o sea, yo eso sí lo hago, totalmente, ¿no? totalmente, pero esta cosa de juntarme con el grupo mexicano y... ¿no? “vámonos al Ajusco a meditar”, eso no puedo, o sea, es como “que les vaya bien”, ¿no? y yo desde aquí así de: “¡Ei! ¡qué bien que haya unión!” pero no, yo no... no le encuentro mucho sentido.

A partir también de la vivencia de Sandra, otra adherente del budismo tibetano, es palpable una toma de distancia respecto a aquellos que adquieren un nombre budista para ganar prestigio o un signo de distinción, a pesar de que, en un nivel explícito, dirige su pensamiento contra sectores católicos. Al hablar sobre su nuevo nombre, el cual no usa para presentarse, menciona lo siguiente:

Es un nombre que te da tu maestro como... pues como... eh... budista como para... para crear más... más... eh... relación estrecha, ¿no? (...) pero no, no, no creas que me voy a parar con ese nombre como en el... en las religiones católicas te cambian el nombre y ahora eres “el cónsul de quién sabe qué, no sé qué, no sé qué”, no, no, no, no, eso es así como de mucha pompa, ¿no? ya que te... te refuerza y “yo ya soy Mahatma Hatma Hatma”, no, no, no, no, (risa) ya no va por ahí, no.

Se vislumbra entonces que la comunidad, es decir, la *sangha*, constituye un pilar imprescindible en el *habitus* budista en México, aunque eso no implica la

ausencia de un posicionamiento crítico respecto a determinadas características de la importación que se realiza de la religión asiática en cuestión. Asimismo, se ha dilucidado que lo comunitario consiste especialmente en un vínculo estrecho, allende las ceremonias religiosas; se busca por medio de la relación con el otro una superación de adversidades cotidianas, un interés práctico en confrontar los apuros personales, y, en dicha tarea, el maestro, como se abordará en el siguiente apartado, juega un rol decisivo.

5.3. *El maestro*

Una constante dentro de la praxis budista es la orientación de vida que el maestro proporciona al practicante; se acude a él con el fin de ejecutar de manera correcta la meditación y el conjunto de los rituales, pero también para recibir algún consejo, aliciente o asesoría que aclare el panorama del mundo cotidiano. Así como la *sangha* es un dispositivo que atañe a esferas que exceden la práctica religiosa, el maestro de igual modo es un referente que sirve de guía en la conducción de asuntos personales y que, además, incentiva el interés en el sendero budista. A través de la experiencia de Karla se advierte la gran relevancia que el maestro enviste en la apropiación del budismo:

No quisiera de repente escucharme como fanática, ¿no? porque a veces eso pasa cuando uno está tan a gusto en alguna cosa que... que no ves, ¿no? y... y te vuelves fanático y dices: “no, no, no, es que esto es... es la verdadera verdad, ¿por qué nadie se da cuenta? ¿Por qué...?” etcétera, ¿no? pero realmente creo que... eh, si no hubiera conocido al maestro, tal vez seguiría practicando, pero no de una manera... no con tanta convicción y con tanta fuerza como creo que lo hago; y entonces ha sido muy importante porque en los momentos en que me he sentido débil para practicar y que ya no he querido y que me siento indecisa y digo: “no, tal vez ya es momento de que deje la práctica y me dedique a otra cosa”, eh... el maestro siempre ha encontrado como las palabras para decirme “continúa”, ¿no? claro, no es una cuestión en la que te obligue, pero va puliéndote en tu práctica y lo bonito es que con cada persona es diferente porque cada persona necesita diferentes cosas, entonces no es que a todos en general nos diga: “miren, hay que continuar porque vamos a hacer de esto un mundo mejor”, o sea, no es por ahí la cosa, ¿no? cada quien, en las entrevistas privadas, le presentas tus problemas con la práctica o... o incluso problemas de tu vida personal y él te... te va orientando de tal manera que cada que salgo de la entrevista privada quiero practicar más y más y más, ¿no?

Con base en lo expresado por esta adherente al Zen se muestra una importante característica de la relación que el individuo teje con el maestro en la religión budista y que consiste en el lazo personalizado que cada uno construye con el guía. Tal aspecto, cabe mencionar, fue evidente en las visitas que efectuó al Centro Zen de México, ya que únicamente se otorgan las indicaciones de la forma correcta de meditar mediante los *daisan* o encuentros privados que se

llevan a cabo con el maestro. No existe una orientación de la práctica emitida en modo general, del guía al grupo en su conjunto, sino más bien una manera de instruir personalizada, enfocada en las peculiaridades individuales. Desde otra latitud del *habitus* budista- la tradición tibetana incorporada por Montserrat - se aprecia también la cercanía personal y de significado enorme que el maestro establece con el discípulo:

Entonces sí, el refugio fue este momento donde yo le pedí a mi maestro que me guiara, él se tardó siete días en decidir si sí o si no y me dijo: “tienes que entender que para mí también es una responsabilidad” y entonces me puso ese nombre, o sea, me cortó el pelo, que también es como un símbolo de... de él quedarse con algo mío... este... y entonces fue como un momento bien especial donde él dijo: “ok, va, yo me hago responsable de ti, de tu iluminación, pero tú te haces responsable de seguir mis indicaciones y de seguir los cinco votos”, ¿no?

Resulta entonces fundamental la participación del maestro en el desenvolvimiento que el sujeto tiene en el budismo, puesto que interviene, como sugiere el extracto previo, en el proceso individual de alcanzar la meta espiritual o iluminación. Involucra una responsabilidad del maestro y también del practicante; el primero funge, de hecho, como un puente que permite al segundo caer en la percatación de las propias capacidades, aspecto notorio en el relato de César:

El guía, el maestro, me hace ver que puedo confiar en mí mismo ¿no? O sea, que puedo hacer las cosas, que me enfoque, que depende de mí, todo ese asunto ¿me entiendes?

Aquí emerge un punto que es necesario precisar: el practicante budista ejecuta la veneración al maestro con el fin de reconocerse como individuo, capaz de gestionar por sí mismo su proyecto de vida. Aunque las reverencias y postraciones ante el maestro y ante el Buda –maestro originario- desempeñan una imprescindible tarea, su objetivo constituye justamente la conformación de la individualidad, dimensión que la experiencia de Cecilia manifiesta del siguiente modo:

Dentro del budismo, no existe un dios como tal, no le rezo o no me inclino ante el Buda, sino se hace una reverencia o se hace una inclinación, sí ante la *rupa*, que es la figura ¿no? la imagen del Buda, pero más que ante él, es ante el reconocimiento propio de mis capacidades, de lo que soy capaz y de lo que no soy capaz ¿no? de hacer. Entonces esa reverencia, esa me la hago a mí misma ¿no? el hecho de... de poner la cabeza en el suelo, hacer una postración completamente tirada en el suelo ¿no? boca abajo, implica el hecho de decir “me rindo ante mí misma, ante lo que soy capaz de hacer y suelto todo aquello que no me hace ser más grande ¿no? como ser humano”.

Así pues, nos hallamos en presencia de un hecho en cierto sentido paradójico, en el cual una intensa entrega al otro deviene en un empoderamiento individual. El *habitus* budista en México aparece entonces como una vía de construcción del individuo. A través de la experiencia de Fernando se advierte nuevamente aquella función del reconocimiento del guía como el camino hacia la

consolidación propia, que propicia, por lo tanto, una concepción del budismo en tanto una empresa humana y científica; al hablar de la diferencia entre Buda y una deidad, dicho integrante del Zen afirma:

El budismo en ese sentido es una... es más bien una forma, si lo quisiéramos ver técnicamente, de humanismo, ¿sí? de humanismo científico, no hay adoración a nada, no hay veneración a absolutamente a nada, hay un reconocimiento; cuando una persona dice: "ah, entonces, ¿por qué te inclinas ante el Buda?" Ah, pues me inclino porque lo reconozco como un ser que a mí me inspira su... su ejemplo para autoliberarme, ¿sí? pero lo considero otro ser humano, no lo considero una deidad, ¿sí?

La figura ejemplar de Buda, pero también del maestro vivo e incluso de cualquier otro miembro de la comunidad que haya recorrido un tramo más largo en la senda religiosa, puede servir de referente para el mejoramiento de la práctica personal; brindar un ejemplo es pues la finalidad del maestro, como a continuación lo devela el siguiente fragmento de la entrevista con Aryadashin:

La comunidad es la posibilidad que tenemos de caminar... eh, juntos. Eh, la práctica es individual, pero se camina en... en conjunto, eh, se dice que en el budismo hay jerarquía espiritual, en el sentido de que si uno no creyera que... que hay seres más desarrollados espiritualmente, entonces pues uno no tendría ningún... aspiración, pero si uno reconoce que en el maestro, que en el miembro de la orden que tiene más años, si en el otro el que está... entramos juntos, pero él tiene más desarrollo, es... eh, uno tiene la suficiente receptividad para reconocer el... el desarrollo del otro y que eso lo inspire, bueno, pues en ese sentido es que uno se va alimentado de los actos, de las... de las visiones correctas que tiene... que tiene la comunidad. Entonces es importante porque, por un lado, eh, uno se nutre de... de los que están más desarrollados y con el tiempo está la posibilidad de que uno pueda... eh, también apoyar a los que vienen atrás.

Aparte del consejo o de la ayuda, de la palabra oportuna en momentos de crisis, la contribución del maestro al discípulo es el modelo de vida, la ruta idónea por la cual conducir los actos, enseñada mediante la conducta. El cobijo del maestro –el vivo o el fundador- pretende sembrar la creencia del practicante en sí mismo. La vivencia de Montserrat arroja luz sobre este rasgo del *habitus* budista en el que la confianza en el guía y en sus méritos genera el acto de confiar y de creer en las capacidades internas, como anteriormente se ha señalado:

Creo en la capacidad humana de llegar a la iluminación. (...) Entonces para mí, yo lo que creo es que existe naturaleza búdica en mí y eso significa que existe el potencial exactamente igual que el de príncipe Siddhartha para seguir un camino y encontrar como la verdad, digamos, la verdad y la cesación de... del sufrimiento, ¿no? y, a partir de ahí, la... a... a... apoyar a los demás a... a que lleguen a ese punto.

La búsqueda de un maestro es incluso el detonante de la decisión de sumarse a una *sangha*, a un determinado colectivo budista; la experiencia de Genaro nos muestra que, después de averiguar por cuenta propia los conceptos básicos del budismo, se origina la necesidad de recurrir a un portador autorizado de la sabiduría para obtener de primera mano una orientación religiosa:

¿Entrar en la práctica? Ahí sí ya fue cuando decidí acercarme aquí porque después también... este... te digo, ya cuando empecé a estudiar un poquito más... eh, cada rato me encontraba que era lo mejor tener un maestro y yo lo podía entender porque sí, a fuerzas, ¿por qué?, porque si me surge una... una pregunta, pues no le puedo preguntar al libro o a la pantalla de la computadora, es necesario tener un punto... aparte para acabar de acercarse y conocer realmente hay que tener un maestro y dije: "pues ¿dónde? ¿cómo?", entonces ya empecé a buscar también en internet, ¿sí? y fue que me empecé a dar cuenta que aquí en México hay más, estaba más presente el budismo de lo que yo creía.

Se erige entonces como un factor de unidad la presencia del maestro en la *sangha*; más allá de las diferencias que puedan experimentarse respecto a otros miembros de la comunidad, la práctica respaldada por el líder espiritual motiva la asistencia al centro budista. El relato de Karla es una evidencia de tal aspecto cuando menciona que, a pesar de sentir en ciertas ocasiones una rudeza en las indicaciones que le otorgan sus compañeros, la oportunidad de estar cerca del maestro es un estímulo para continuar con la praxis religiosa:

Eh, pues bueno, en el centro zen a veces hay algunos... ah... me siento cómoda, salvo al principio, cuando no sabía bien cómo moverme dentro del centro zen, me sentía un poco incómoda porque, digamos que hay los rudos y los técnicos, ¿no? de los que te dan la información, entonces hay gente que puede ser muy amable y hay gente que puede ser un poco ruda para darte las indicaciones, entonces a veces me sentía mal, ¿no? porque decía: "no, no lo estoy haciendo bien, otra vez ya me equivoqué", etcétera, pero siempre tenía en cuenta algo que me dijo Ryodatsu, que es con quien platicamos... con quien practicamos en el centro cultural y lo que me dijo fue: "lo más importante de todo es la práctica y eso no lo olvides; puede ser que a veces te sientas incómoda con algunas cosas que digan o etcétera, pero no te enganches, lo importante es que practiques" y siempre lo tengo presente para no desesperarme o para no frustrarme o... y para no dejar de ir porque realmente pienso que todo lo vale si uno tiene la posibilidad de... de practicar con el maestro, ¿no?

La figura del maestro es pues un ingrediente de cohesión en la comunidad budista y que también opera en el nivel de las relaciones mantenidas entre adherentes a distintas tradiciones del budismo, rasgo que se vislumbra desde la perspectiva de Montserrat, quien fortalece su amistad con un practicante de otra rama a partir de la admiración rendida a algún guía espiritual:

Yo tengo un gran amigo que es de... de la tradición Sakyapa, no manches, o sea, a mí me encanta convivir con él, o sea, le aprendo muchísimo, nos respetamos mucho y además sí, nos gusta como compartir experiencias, digamos, ¿no? todo se trata de hablar de... de tal maestro, de lo que... o sea, de: "es que no manches, este maestro", o sea, esas son nuestras conversaciones, ¿no? o sea, "este maestro, es que yo vi que hizo tal cosa y no..." y entonces nos inspira y devoción y cosas así como muy chistosas, ¿no?

El sentido que irradia el maestro entonces es determinante en el *habitus* religioso abordado en esta tesis porque coadyuva a la cohesión de la comunidad, al óptimo cumplimiento de los rituales y, como al principio del presente apartado se mencionó, a la resolución de los problemas cotidianos. Y aquí es menester

señalar que la referencia al guía espiritual también ocurre de modo plural, o sea, varios maestros pueden constituir el apoyo emocional que busca el sujeto en circunstancias específicas, punto ilustrado por el relato de Sandra, quien comparte una complicada experiencia de vida que logró afrontar gracias a la orientación de sus mentores:

¿A misa? Sí. Si me invitan. Mi hijo el que murió, por ejemplo... este... murió el primero de agosto y cada primero de agosto mis consuegros le hacen una misa y yo siempre voy como con mucho respeto a la misa y todo, claro que no soy mucho de... de la persignada y eso porque no, no, no, no estoy muy acostumbrada a eso, pero pues es un lugar de retiro también una iglesia y... y pues si lo hacen en honor de un hijo que... tuyo que mataron, fíjate, imagínate, cuando pasas una prueba así, que manejando mi hijo como cualquier día, a la hora de la comida, lo bajan para robarle el coche y le encajan un puñal, es una prueba, una prueba terrible, no, no, no alcanzas a comprender por qué, por qué, por qué pasan estas cosas que "ya no entendí nada –dices- de... de... ni de budismo ni de nada, esto para mí pasó de la raya", ¿no? sí fue bien difícil, pero pues tienes que aceptar que todo es por algo y esas cosas suceden y suceden pues por algo (...) cuando pasó eso yo me fui un mes a... a... a... a Katmandú con mis maestros para que... pues para entender un poco más sobre la muerte, ¿no?

Además de arrojar luz sobre la vivencia del maestro en plural, este fragmento nos permite atisbar una dimensión del *habitus* budista en México que posteriormente será explorado, el cual consiste en la apertura que el practicante de tal religión oriental alberga en relación con otras doctrinas o mensajes religiosos. No obstante, la concepción plural del guía espiritual se manifiesta en otros relatos, como el que facilitó Fernando, adepto al Zen que considera la existencia de muchos maestros en su historia personal; así como Sandra resignifica la iglesia católica como un lugar de retiro –sitio clave de la praxis budista-, las siguientes palabras del psicoterapeuta Zen señalan una reinterpretación de mentores previos como maestros de su vertiente del budismo:

Muchos (maestros), muchos he tenido a lo largo de mi vida, ¿no? de esto, ¿no? de hecho, he tenido maestros que ellos no sabían que eran maestros zen, ¿sí? te voy a decir uno. Uno de mis primeros maestros fue mi abuela, que me dio una lección zen, que después la descubro que... que existía, pero ella jamás leyó, ella tuvo solamente... este... formación... este... ah... digamos, escolar, hasta la primaria (...) entonces he tenido grandes maestros que, te digo, algunos de ellos, como dice... eh, un gran maestro también... este... eh, el maestro (nombre inaudible) que dice: "yo he tenido grandes maestros en mi vida y todos han sido gatos", ¿sí? como ese es contra intuitivo, es una especie de *koan*, ¿sí? es como si observaras a un gato y un gato te diera una respuesta; inclusive en el zen muchas de las... de las lecciones que tienes de vida te la da la propia naturaleza, la observación del comportamiento de las personas y del funcionamiento de las cosas, si tienes la mente abierta y no lo ves con una mente... eh, puramente materialista.

Se observa entonces que referentes budistas como el maestro funcionan en la tarea de resignificar otros ámbitos y personas relevantes del trayecto de vida; una reconfiguración en la manera de concebir el pasado e instancias externas es derivada de la incorporación a la religión. A través de la figura del maestro es

perceptible, aparte de una nueva interpretación del mundo circundante, una equiparación de saberes o prácticas adquiridas anteriormente con la cosmovisión religiosa que se ha adoptado, aspecto notorio en el enfoque de César, quien halla similitudes entre su maestro Zen y un maestro de teatro que conoció hace varios años:

Mi relación con el maestro es muy respetuosa. Muy respetuosa y muy, pues, estrecha, en el buen sentido de la palabra, pues como maestro, o sea, él es mi maestro, así como... he tenido pocos maestros, ¿no? hartos maestros, ¿no? pero de que yo recuerdo así, pues el maestro Argüelles, que me enseñó a escribir teatro y... este... el maestro Tesshin, que es el maestro Zen. Y tienen mucha similitud ¿no? porque pues el maestro Argüelles pues escribía teatro y pues escribir teatro es escribir sobre las personas, escribía, daba clases sobre... escribía tratados sobre Freud y sobre las curvas gramáticas y la composición del personaje, entonces hablaba mucho de conocer a la persona, al personaje, no traicionarlo en circunstancias de la vida ¿no? y el maestro siempre enseña eso ¿no? que cómo son las implicaciones de vivir y de sufrir, qué es lo que nos hace sufrir.

Posteriormente se abundará en aquella integración de diversos saberes que tiene lugar en el *habitus* budista, especialmente de la psicología y del psicoanálisis; por el momento basta indicar que la figura del maestro es una herramienta poderosa para construir puentes con otras concepciones del mundo o doctrinas religiosas, hecho que de igual forma se torna evidente desde el relato de Javier, quien concilia su pasado en el catolicismo con su actual perspectiva ubicando a Jesús como un maestro y no ya como un dios:

Empecé desde muy joven, te comentaba, en escuelas y la enseñanza católica, pero no, no... este... incluso estuve en cursos bíblicos, me prepararon en toda esa cuestión del catolicismo, estudié la Biblia y esas cosas, pero no, no, otras (religiones) no me llamaban la atención, para nada, y ahorita pues veo al maestro Jesús como maestro, pero ya no lo veo como dios, lo respeto, lo respeto profundamente como buen maestro, pero no, no, no, no pongo que “este es bueno y este es malo” porque he visto que muchas guerras son por religiones.

Por último, cabe mencionar que la experiencia con el budismo de este practicante del Zen devela también la pertinencia de una afirmación de Bourdieu expuesta en el marco teórico, que se refiere a la preexistencia en el discípulo de un saber que el maestro se encarga de llevar a un nivel explícito, preclaro. Si bien el guía espiritual dota de una visión y de un entendimiento novedosos, el individuo que a él se acerca ya posee un terreno fértil que después es ampliamente desarrollado por la sabiduría recibida:

Mira, eh, yo me relacioné, o sea, no me lo estás preguntando, pero yo conocí al budismo zen por el profesor Dakusho Villalba. Él es un maestro español, que vino aquí al monasterio de Theravada que está en Xalapa, Veracruz. La mayoría de los compañeros no platicamos casi y me cayó tan bien este profesor que no hubo protocolo de hacer postraciones ni nada, sino cuando lo conocí me saludó como si hubiéramos sido amigos de toda la vida (...) hace poco, el año pasado, en noviembre, estuve con él en Veracruz, en el puerto. Estuvimos en un retiro de tres, cuatro días, no recuerdo bien. Y él, una persona muy amable... este... se abrió para cualquier pregunta, pero como si yo hubiera sentido como si hubiera entrenado, practicado con él toda la vida, o sea, ahí él

fue el que me motivo porque te había mencionado que antes había estado en Theravada, él como que me jaló, había mucha coincidencia, leí un libro muy joven que se llama *El zen y las artes marciales*, y él fue el que lo tradujo del japonés al castellano, al español. (...) Es el que... él lo tradujo y cuando vi dije “oye, pues este libro yo lo leí”. Agarré, se lo llevé y le dije “póngale algo” y “gratos recuerdos” y me lo puso, pero con él he sentido que he tenido muy buena química, eh, yo creo que por eso estoy en el soto zen, porque en el zen hay la corriente que es el soto zen, de las tres grandes corrientes que hay.

Desde distintas aproximaciones el maestro se presenta entonces como un pilar irremplazable en el *habitus* budista en México; ya sea como proveedor de consejo, instructor en la práctica, motivo de adhesión, factor de unión colectiva o referente para aprehender esferas sociales y de significado externas, su papel es indudablemente protagónico en la vivencia religiosa de los practicantes del budismo en el país. E importante es subrayar, como se logró vislumbrar anteriormente, que funge además como un vehículo para que el adherente fortalezca la creencia en sus capacidades individuales.

Aproximación al habitus budista en México. Elementos exógenos

Se indagará en este capítulo en la subjetividad de los adeptos al budismo tomando como punto de partida la manera en que instancias externas de significado se imbrican con la práctica religiosa budista, puesto que una recurrencia importante en los casos analizados en esta tesis consiste en una apropiación del budismo apoyada por otros ámbitos de actividad y de pensamiento que refuerzan la experiencia espiritual de los individuos conversos. En otras palabras, un acercamiento a la praxis budista será posible mediante las diversas esferas que coadyuvan a definirla y que son exteriores a ella.

6.1. Psicología y psicoanálisis

Si existe algún saber o práctica que notablemente se combine con la cosmovisión budista en el *habitus* de los adeptos en tierras mexicanas, sería de modo principal el dueto de psicología y psicoanálisis. Ello no implica que el budismo no sea fusionado con otras actividades o esferas de significado en el desenvolvimiento cotidiano de los individuos que lo absorben, pero sí apunta a una peculiar incorporación de aquellas disciplinas científicas o humanísticas en la vivencia de tal religión oriental. Cierta especie de sincretismo se despliega cuando notamos que, desde la experiencia de Montserrat, los postulados budistas adquiridos se consolidan a partir del diván psicoanalítico:

(...) a mí lo que me pasa es que yo voy a análisis, me levanto de mi diván y voy a un análisis híper ortodoxo, o sea, híper ortodoxo, cosa que la gente no puede creer que sea budista y vaya a un análisis tan ortodoxo, ¿no? y me levanto de diván y las cosas me hacen sentido, sí o sí me hacen sentido porque el budismo las explica también, ¿no? entonces he podido yo ahí incorporar equilibrio.

Es importante mencionar que la conexión establecida entre psicoanálisis y budismo no permanece anclada en una mera faceta discursiva, sino que permea el ámbito de la práctica, es decir, de actos concretos, que colocan en movimiento las afinidades encontradas en el plano de las ideas. En el siguiente extracto de la entrevista a Montserrat es perceptible ese hilo que une a ambos saberes —el budista y el psicoanalítico— tanto en las concepciones como en actividades específicas:

(...) a mí me parece, y me han dicho “loca” por esto, que tienen muchísimas cosas en común, o sea, la manera en la que piensan la enfermedad mental, por ejemplo, la manera en la que piensan la ausencia de yo, se parecen un montón, el psicoanálisis lacaniano, que es el que yo sigo y el... el budismo. Ahora... eh... entonces, cuando yo tengo mis pacientes, definitivamente estoy aplicando el budismo, mis creencias budistas todo el tiempo, hasta les enseñé, o sea, tengo... mis pacientes son adolescentes y tengo un adolescente que tenía muchos rollos de ansiedad y le enseñé a meditar, ¿no? o sea y le está... y hacemos práctica meditativa antes de empezar su sesión de análisis.

Se observa entonces que las creencias budistas encarnan en el ejercicio del psicoanálisis efectuado por Montserrat; por un lado, la manera de tratar la enfermedad mental y la ausencia de yo constituyen temas que sirven de canales de comunicación entre el psicoanálisis lacaniano y el budismo en el *habitus* de tal mujer budista y, por otro lado, la meditación y la sesión de análisis se funden en el trato con sus pacientes.

El relato de Montserrat asimismo muestra que la vivencia budista emerge en ambos papeles desempeñados en la práctica psicoanalítica: se confirma el budismo después de estar en el diván y también cuando se transmite la enseñanza de la meditación a quienes asisten a análisis con ella. Cabe resaltar que el *habitus* de esta practicante indica una coexistencia de la religión budista y del psicoanálisis en la tarea de otorgar sentido al mundo circundante, incluyendo los eventos de la historia personal; la inmersión prolongada en el budismo no excluye el hecho de que otras esferas de significado –como en el presente caso es la perspectiva psicoanalítica–, participen en la comprensión de acontecimientos determinados de la trayectoria de vida. A continuación, se ilustra este punto mediante el relato que Montserrat nos comparte a propósito de las experiencias espirituales que alguna vez tuvo con ciertas sustancias:

Lo que pasa es que consumía sustancias que me hacían como... de hecho, hasta creo en eso un poco, o sea, ciertos efectos, por ejemplo, que la meditación puede tener en el ser humano, yo las tenía, yo las tenía como con ciertas sustancias, pero pues obviamente ahorita entiendo que era una falsedad, ¿no? o sea, era una cosa muy ilusoria, pero sí experimentas cosas, o sea, no sé, por ejemplo, con los ácidos, yo lo que tenía era esta sensación de que la Tierra respiraba, ¿no? y... y entonces empezaba a entender, por ejemplo, yo me acuerdo un viaje ácido que tuve en un *rave* donde empezaba todos los árboles respirando y fue como: “¡claro! ¿no?” y entonces empecé a entender como un poco la interdependencia en ese momento, ¿no? fue como: “es que todo está conectado, estamos conectados a la Tierra, estamos conectados...” ¿no? y entonces era como este viaje como espiritual causado por sustancias... este... y ni siquiera eran sustancias naturales, o sea, yo le entré a lo... a lo tóxico, o sea, la marihuana no me... no me encantaba, era más esta cosa de ácidos y el problema fue que los ácidos y las tachas me llevaron a la cocaína y... y el problema fue la cocaína, ¿no? o sea, sí me hice adicta a la cocaína, estuve muy enferma en ese sentido, y eso, eso me alejó totalmente, ¿no? pero digamos que mi búsqueda comenzó así, tenía estos momentos como muy espirituales con las sustancias y... este... y ya, y luego me perdí, o sea, como que ni siquiera te podría decir en qué momento, creo que tuvo que ver con entrar con esta última sustancia horrorosa (risa), este... pero sí, era como... y tenía amigos que, pues

éramos... o sea, creíamos en los duendes y yo a los *raves* me llevaba mi duende y.. ¿no? y mi... las hadas y... o sea, era una cosa como muy... (risas, también de Manuel) o sea, ahora me río, pero pues así era, o sea, y para mí era como... siento, después de varios años que lo he estado analizando en mi propio psicoanálisis, entiendo que yo estaba en una búsqueda espiritual.

Aquí se devela, en primer lugar, que el psicoanálisis brinda a Montserrat el entendimiento de su antigua relación con las sustancias como una búsqueda espiritual; en segundo lugar, es perceptible que componentes budistas como la práctica de la meditación y la creencia en la interdependencia funcionan en tanto herramientas que ayudan a resignificar las vivencias acaecidas en aquellos momentos. Tales elementos de su praxis budista se emplean para interpretar el pasado, puesto que considera que las sustancias la condujeron a mismos estados que genera la meditación y que ahí comenzó a vislumbrar la interdependencia, concepción arraigada a partir del budismo, aunque se debe señalar que ahora encuentra falsedad en lo experimentado en esas ocasiones, lo cual, cabe mencionar, sugiere que dentro del *habitus* se integran partes de lo vivido y a la vez se excluyen otras. También resulta pertinente colocar el énfasis en que la meditación y la interdependencia constituyen medios para realizar una reinterpretación de la realidad, del mismo modo en que el maestro, como anteriormente se expuso, se desempeña como significativo para aprehender a agentes relevantes en la historia de vida.

Asimismo, desde la experiencia de Fernando es posible divisar que el rol del maestro es utilizado para comprender la sumersión en el psicoanálisis, realizando así nuevamente una estrecha vinculación entre el enfoque budista y el psicoanalítico en el *habitus* que se desdobra en la incorporación del budismo en México; respondiendo a la pregunta sobre a quién corresponde el papel de transmitir la enseñanza de la meditación, dicho practicante del Zen comenta:

Es del maestro, de hecho, te voy a decir, si lo viéramos como históricamente, como... eh, arqueohistóricamente, sería el papel del chamán, sería el papel del curandero, sería el papel del maestro y sería el papel del psicoanalista, ¿no? ahí estamos en esa misma línea todos, ¿sí?

Sucintamente Fernando ha afirmado que existe un desplazamiento de la función de proporcionar cierto servicio espiritual o religioso, que va de un agente social a otro a lo largo del tiempo. Concibe similitudes entre la labor del psicoanalista y la del maestro, pero también lleva a cabo una identificación, al menos en cierto grado, con el trabajo del curandero y del chamán. Un fenómeno sugerido a partir de tal aseveración es que diversos significantes coadyuvan en el acto de comprender la práctica propia.

Al igual que Montserrat, en el trato con sus pacientes Fernando ha logrado poner en marcha determinadas creencias budistas, como es el caso de la

impermanencia, la cual se erige como un instrumento para confrontar las vicisitudes cotidianas, en su vida personal y en la de quienes asisten con él:

Entonces no hay nada permanente en el universo, nada, absolutamente nada hay permanente, ¿sí? Cuando empiezas a incorporar en estas ideas, empiezas... empiezas a ser mucho más liberadoras en la vida cotidiana porque ya no te peleas con el hecho de que tus padres se mueran, de que te roben el coche, de que... eh, pierdas la salud o de que... este... tuviste una novia y ahora tienes otra, ¿no? todo esto es por... es gracias a que hay impermanencia en las cosas, ¿sí? Entonces cuando empiezas a... a analizar este tipo de... de propuestas filosóficas del budismo, eh, el... el... la... digamos que el resultado final que tienen es que libera de muchas... mucho estrés con respecto a la vida y con respecto a ti mismo y esto yo he visto que en algunos de mis pacientes en la práctica de la psicología, ¿sí? En la psicología clínica, también los ha liberado de mucho sufrimiento y de expectativas que tienen, por ejemplo, alguien que está pasando por un duelo o que acaba de divorciarse, etcétera, etcétera, es más fácil entender la vida desde esa perspectiva, que no hay nada permanente, y que en la medida en que tú puedas desafanarte de este concepto de... mío, ¿no? de que hay un yo que posee algo y cuando no posees nada no hay nada que perder, ¿sí? Estuvo mientras estuvo y cuando ya no estuvo, ¿sí? A lo que sigue ¿no? Entonces vives momento a momento un aquí y ahora con la posibilidad de disfrutar la vida mucho más intensamente que estar anclado en el pasado o con expectativas hacia el futuro.

Tenemos pues que la vivencia budista se concretiza en la relación terapéutica a través del acto de concebir como impermanentes los fenómenos del universo, incluidos los de la vida cotidiana; esto muestra, cabe resaltar, una correspondencia entre lo creído sobre el cosmos en general y sobre la realidad humana en particular, rasgo del *habitus* budista que evoca a esa capacidad de la religión de ubicar los sucesos sociales en un marco de referencia cósmico, punto señalado en el capítulo teórico.

Como previamente se mencionó, varios de los pacientes de Fernando son practicantes budistas, elemento mediante el cual se afirmó que los vínculos estrechos que caracterizan a la *sangha* se ejecutan en el consultorio. Es importante indicar a propósito de tal hecho que el trabajo psicoterapéutico se ve incluso facilitado por la pertenencia común a la praxis budista, como ilustra el siguiente extracto en donde se aborda el acercamiento que compañeros de religión tuvieron a Fernando en tanto psicólogo:

Practiqué con ellos, nos sentamos juntos y hubo la suficiente confianza para decir: “oye, yo tengo temas humanos que resolver y necesito un terapeuta, que además sea budista”, entonces empezamos a platicar y dicen: “sí, perfecto”; y es mucho más fácil avanzar con alguien así porque cuando le digo: “tienes que hacer tal práctica, yo lo que observo en ti es que tienes tal núcleo que todavía no está resuelto, hay que trabajarlo de esta manera”, entonces avanzamos más rápido que con una persona que no tiene ningún tipo de práctica.

Se advierte con base en lo anterior que una fusión entre budismo y psicología es hallada una vez más en el *habitus* budista en el país, ahora desde esa necesidad expresada de acudir a un terapeuta que además pertenezca a tal religión. Y en esta relación terapéutica que se teje entre dos adeptos al budismo,

la práctica concerniente a su praxis religiosa funge como una herramienta utilizada para superar el malestar emocional que aqueja a la persona:

También, por ponerte un ejemplo, hay personas que han venido aquí, que son practicantes budistas y me dicen: “yo tengo un tema de género, ¿no? en el que, por una cuestión, diríamos, de mi historia personal... este... yo tengo un problema con... con el género masculino porque he visto que ha habido un abuso, no sé cuánto y soy reactiva ante esto”, ¿sí? bueno, ¿qué dice el budismo de esto? Tienes que ver las cosas como que ni siquiera hay género, ¿no? y que para esto te convendría meditar en tal figura, ¿no? por poner ejemplo, decir “tara verde o tara no sé qué tiene tales cualidades, obsévala como tal, observa sus cualidades y ve qué... en qué puedes beneficiarte en lo personal de sus cualidades en tus cualidades, si son las mismas o necesitas incrementarlas”, ¿sí? se sientan, meditan, hacen su... su práctica y regresan y dicen “bueno, ¿sabes qué? Que, efectivamente, al hacer esta práctica se ha empezado a reducir en mí la ansiedad o la... la neurosis que yo tenía respecto a este tipo de cosas”.

Tal extracto vuelve visible un florecimiento de lo religioso en esferas en apariencia ajenas a su desarrollo, como el ejercicio de la psicoterapia; la conjunción de ambas instancias de significado –el budismo y la psicología- se convierte, por lo tanto, en un recurso encaminado a la confrontación de los problemas cotidianos. Cabe asimismo subrayar que la dimensión de la creencia es complementada con el plano de la práctica, puesto que la percatación de que no hay género, según el fragmento citado anteriormente, se consolida por medio de la meditación en determinada figura budista. No obstante, es necesario precisar que el budismo acaece de modo distinto cuando se trata de brindar apoyo psicológico a individuos que no profesan dicha religión. En tal caso es implementado el acto de meditar, pero ahora despojado del contenido religioso, es decir, carente de referencias a la cosmovisión budista. A continuación, se observa este fenómeno a partir del relato de Fernando respecto a la manera en que presenta la alternativa de la meditación a sus pacientes:

(...) lo que les digo es que les voy a dar una práctica de cultivo de su mente, nada más, ¿sí? Y les digo: “mira, si observas en lo que te voy a decir, es que no te voy a dar ningún concepto religioso, ¿sí? es más, ni espiritual, te voy a dar algo totalmente pragmático y que te va a ayudar a tener menos ansiedad, menos estrés, menos depresión, etcétera, tienes que hacer esto, ¿sí? y tienes que contribuir”, pero ¿por qué te lo dije? ¿en qué consiste? Si tú tuvieras, te voy a poner un ejemplo, tuvieras depresión; primero identifico clínicamente qué tipo de depresión tienes, puedes tener distimia, una depresión profunda, etcétera, etcétera, ¿no? identifico cómo es y entonces digo: “ah, mira, lo que a ti te está haciendo falta es: uno: tienes que caminar, sal a caminar y que te dé el sol, la vitamina D, que se produce del contacto del sol con tu cuerpo, la necesitas porque es un detonador muy importante para que no te dé depresión, es importante; dos: tienes que comer cosas que aumenten tus niveles de... eh... eh, dopamina, de serotonina, oxitocina, etcétera y come este tipo de cosas; tres: tienes que dedicarte a... a auto observarte, ¿sí? auto observarte esto, ya sea cuando estás comiendo, cuando estás sentado, cuando estás apunto de dormirte”, en el fondo ahí te estoy diciendo que estés meditando, ya sea activa o pasivamente, ¿sí? pero no te estoy diciendo: “siéntate y piensa, visualiza a un... a un Buda y pídele que te...”; no, no es eso, ¿no?

La meditación se transfigura entonces en la práctica del cultivo de la mente; este nuevo ropaje le facilita una integración al saber de la psicología y ayudarlo así en su tarea de combatir los diversos padecimientos detectados. Sin embargo, dentro de su labor como terapeuta, la meditación convive con otras aproximaciones al malestar individual; los abordajes de la neurología, de la psiquiatría o de la medicina interna no resultan excluidos por la presencia de aquella práctica –que también es concebida como técnica- adquirida en la religión budista. Este rasgo es perceptible a través del siguiente fragmento, en el cual Fernando enfatiza que ni a los empleados de las empresas –elemento que es un adelanto de un próximo apartado- les trata de infundir los postulados del budismo, sino meramente la enseñanza de la meditación:

Ni tampoco con las empresas, solamente les digo que el método se trata de... eh, conocer la mente y aprender a ver que los seres humanos por sí mismos tenemos un patrimonio laico para auto superarnos y después de eso con el caso clínico de alguien con depresión lo que... lo que se hace es después se hace un seguimiento, ver qué niveles de progreso tiene esta técnica y en algunas ocasiones se le dice: “bueno, tienes hasta que... este... eh, hacer algún... algún tratamiento de acupuntura o algo que te ayude a... este... a recobrar niveles de equilibrio porque, bueno, yo, como psicólogo no puedo recetarte, ¿no? pero tendrías que ir con alguien que te pueda dar algo que equilibre esto que yo veo que tienes un... una disparidad”, inclusive el grupo de... la red que yo tengo de médicos alrededor de mi práctica, hay... eh... eh, neurólogos, hay psiquiatras, hay... este... eh, gente que se dedica a la medicina interna, etcétera, ¿no? entonces digo: “mira, yo lo que estoy percibiendo es que a la mejor se detonó por una deficiencia... este... metabólica en tu tiroides, necesitas hacerte un perfil tiroideo”, ¿no? entonces mi práctica es mucho más científica y como parte de esto, como un módulo de esto, está la práctica de la meditación, ¿sí?

Así pues, una perspectiva de corte científico incluye en sus cauces a la meditación, práctica proveniente de la religión budista, en el *habitus* de Fernando. Además, el acto de meditar se presenta como un método de conocimiento de la mente -a la hora de compartirlo con las empresas- y como un patrimonio laico para la auto superación humana, aunque este punto posteriormente será profundizado. El budismo entonces se incorpora a una mirada científica, específicamente a la procedente de la psicología, en el *habitus* de sus adeptos en México. No obstante, tal suceso ocurre en varias partes de Occidente, como enseguida indican las palabras de Fernando:

Una muy buena amiga mía de... de Barcelona, una doctora... eh, de... con estudios... eh, tanto en Harvard como en Stanford, estamos por... por formar una fundación en México de lo que se llama “terapias contemplativas” basadas en el budismo, ¿sí? y ella acaba de dar en la universidad intercontinental y en extensión... este... universitaria en la UNAM, una serie de... de talleres y cursos sobre... este... la aplicación de la meditación para el... el cultivo y reducción de... este... de... bueno, el cultivo de la mente y la reducción de estados de ansiedad y demás, o sea, es... tenemos el mismo enfoque y, pues... este... vamos a... se va a abrir esto y esto es parte de, en el caso de ella, de toda una carrera que se está dando en... en Europa, que tiene que ver con la... la formación de terapeutas con un enfoque... eh, budista, que se llama “terapias

contemplativas”, ¿no?... este... eh, pero de una manera mucho más estructurada, entonces... este... pues bueno, ya estamos por abrir esta... esta fundación.

Tanto en el país como en el extranjero el budismo es pues apropiado por el dispositivo de la psicología, mediante la formación en las universidades de terapeutas con un enfoque budista, que utilizan la práctica de la meditación en el tratamiento de problemáticas determinadas.

No obstante, cabe señalar que la meditación, de acuerdo con la experiencia de Fernando, es una práctica conectada con una específica concepción del mundo. De modo más preciso, la meditación *budista* corresponde a una determinada cosmovisión, puesto que, como enseguida se mostrará, el acto de meditar puede desembocar en distintas perspectivas culturales o religiosas:

(...) el budismo no inventa la meditación, el budismo lo utiliza con el fin del cultivo de la mente, pero la meditación, de hecho, eh, descubro a lo largo de... de este análisis comparativo que es una práctica que todas... en toda la humanidad ha habido un... unos métodos contemplativos, vamos a llamarle así, tanto... eh, los olmecas tenían unos métodos así, los apaches, los... este... los vikingos, los... eh, griegos, eh... en fin, en todas y cada uno ha habido como una especie de... de momento en el que se... se hace axiomático el que la... el.. el... la persona que busca un desarrollo espiritual empiece a autocuestionarse en momentos de soledad y de contemplación. A esto el Buda le llamó meditación, ¿no? o... o... eh... o *bhavana*, que es cultivo, ¿no? y ya había la meditación en el caso del... del... del Buda y el Buda por eso tuvo maestros que le enseñaron a meditar en distintos... en distintos métodos, entonces, pero la meditación budista tuvo una aportación muy... muy importante, que me pareció a mí que era la más... era, era la propuesta más interesante con respecto a las otras, casi todas las otras meditaciones son... eh, como para lograr una especie de éxtasis o de... eh, fusión... eh, de unidad con la naturaleza o con un todo o como le quieran llamar. El caso del... del budismo tenía esta otra... otro vis de reflexión sobre... eh, un material de filosofía muy importante, por poner ejemplo, eh, coloca en el centro de la meditación, eh, la reflexión sobre... eh, la impermanencia o el sufrimiento humano, ¿sí? Y trata de ver esto cómo lo puedes resolver a través de un método que no es necesariamente una lógica... eh, dialéctica muy... este... muy al estilo occidental, sino que utiliza un método que es todo lo contrario, que es un método que es totalmente intuitivo, en el cual permites que tu propia mente al darle descanso encuentre las respuestas en una especie de eureka; primero se tranquiliza el... el cuerpo, se tranquiliza la mente, se coloca la... la... la... los asuntos a reflexionar y dejas que tu mente sola vaya llegando a esto y después lo sometes a prueba, tus conclusiones, ¿sí?, para saber si la... la conclusión a la que llegaste es válida, de hecho, una de las... de las... de los postulados del budismo es no creas en todo lo que pienses, ¿sí? Entonces me pareció también muy interesante y... eh, lo empecé a practicar y me pareció... eh, muy efectivo, muy efectivo. Y después, conforme lo iba yo viendo en las distintas tradiciones y escuelas budistas... eh, veía que coincidían, ¿no? coincidían en todas, en esto, que... que no es tan importante el ritual ni el aprendizaje de... de *sutras* y cosas por el estilo, en cuanto a que lo que más... es más importante es el que uno logre encontrar las respuestas a partir de este método... eh, reflexivo.

Por medio de tales palabras se aprecia que la reflexión sobre la impermanencia y el sufrimiento humano constituyen rasgos distintivos de la meditación budista en el *habitus* de Fernando. Asimismo, el cultivo de la mente se ubica como el objetivo de tal práctica desde su perspectiva; pero, además, este

psicoterapeuta concibe el acto de meditar en tanto un vehículo hacia el auto empoderamiento, punto ilustrado a través del siguiente extracto que narra el modo en que arribó al budismo después de una exploración académica por el mundo de las religiones:

Yo lo que hice fue que en esta búsqueda de distintas... eh, fuentes de información, primero de carácter, eh, meramente académico, eh, el... el programa que iba yo siguiendo pues tenía que ver primero con lo más cercano, ¿no? pues con las religiones judeocristianas, después con las religiones mesoamericanas, después las europeas, que es... todo esto es Occidente, después cuando llego a Oriente pues me empiezo a encontrar con el confucionismo, el taoísmo y otras cosas que parecían por demás interesantes, unas propuestas filosóficas muy... muy... que tienen mucha... mucho para aportar a la humanidad y... eh, finalmente veo que... este... la propuesta del budismo, ¿no? al principio me pareció desconcertante porque la figura de... de... de un hombre que no propone una religión, pero que esto se convierte después en una religión, me pareció muy... primero muy interesante, desconcertante, pero dije: "pues lo voy a estudiar" y empecé a leer algunos textos, los cuales me condujeron a ver que estaban muy cercanos a mi carrera, curiosamente, o sea, yo ya había prácticamente terminado mi carrera y veía que en muchas de las propuestas que hacía el budismo tienen que ver con el cultivo de la mente, con el... el cese del sufrimiento, de aspectos mentales que es lo que busca la psicología, ¿sí? y entonces dije: "ah pues qué interesante, voy a continuar leyendo" y... eh, y me doy cuenta de que... eh, pues el budismo no es una religión que... que proponga la idea de ningún dios, de reverencia a ningún dios, que sí tiene rituales históricamente para alguna de las tradiciones budistas, pero que en el fondo es... eh, que uno tenga la posibilidad de autoempoderarse, a partir de un método que es muy simple, que es la meditación, entonces yo empecé a meditar, dije: "pues a ver, voy a probar, a ver qué pasa".

El cultivo de la mente se erige entonces como un puente que permite la integración del budismo con el saber de la psicología, como anteriormente se ha mencionado. Sin embargo, es menester subrayar que la influencia budista en el quehacer de los psicólogos no se restringe a la mera práctica de la meditación, aspecto que se expuso cuando observamos la manera en que la noción de la impermanencia y otras concepciones coadyuvan al trabajo terapéutico en el *habitus* de Fernando. Un acercamiento al budismo también se lleva a cabo en el plano teórico, ya que determinados conceptos de la psicología abren un canal de comunicación entre ambas instancias de significado:

Poco a poco me daba cuenta de que... este... algunas cuestiones teóricas del... del... de la psicología, se enriquecían con conceptos budistas, decía: "bueno, aquí me da más luz esto que estoy leyendo... este... que tiene dos mil y tantos años a esto que solamente tiene poco menos de cincuenta" ¿no? coinciden en ciertas cosas, pero como que está empezando a vislumbrar, por ejemplo, la teoría de Carl Rogers, que es una teoría de... de una forma de psicología que está centrada en la persona, en que la persona por sí misma se autoempodere, y todo eso ya se había dicho cientos o un par de miles de años antes y decía yo: "bueno, pues esto, ah, lleva mucho tiempo de elaboración, ¿no? en países occidenta... orientales y ahora pareciera como la... que el gran descubrimiento de un solo... este... teórico, cuando en realidad esto tiene una gran tradición y que nosotros por este pseudoenfoque... eh, científico creemos o queremos tender a darle mayor credibilidad", entonces empecé a incorporar este tipo de cosas casi de manera intuitiva y... eh, al

paso del tiempo me... me percaté de que lo estaba yo aplicando cada vez más dentro de los aspectos clínicos de la carrera.

Resulta importante destacar que la incorporación de conceptos budistas en su labor como psicólogo, además de provocar un enriquecimiento de su perspectiva teórica de la psicología, propicia un posicionamiento crítico de Fernando respecto a cierto pseudoenfoque científico que percibe a su alrededor, en el cual se considera que un sólo investigador –Carl Rogers, en este caso– realizó un gran descubrimiento, omitiendo de tal modo la tradición vasta que se halla detrás. En otras palabras, la inmersión en el budismo deviene en una comunión de ciertos elementos de tal religión con el saber de la psicología, pero también en una crítica de éste. La fusión entre la cosmovisión budista y la psicología implica entonces un mantenimiento de ciertos conceptos y a la vez una exclusión -o, al menos, un distanciamiento- de otros tantos, como el siguiente fragmento sugiere:

En la psicología se habla de una teoría de un ego, de que tenemos un ego, de hecho, el... el mismo Sigmund Freud al principio hablaba de ego, superego e id, ¿no? claro, lo decía en... en latín, ¿no? este... o en griego, ¿no? quería decir con esto: yo, superyó y ello, ¿no? pero en el... en el budismo decían que... que estos... todo esto es una fabricación, es una hipótesis, pero que en realidad lo que hay detrás de todo esto es nada, no hay algo que... que realmente sustente que hay un ego, lo que tenemos es una personalidad, ¿no? y cuando observamos cómo está constituida la personalidad, es carácter y temperamento, vemos que esto se va construyendo a lo largo de la vida y que es aprendido, el temperamento lo traes, pero el carácter lo vas adquiriendo y es modificable. Entonces, eh, de acuerdo al budismo, se cultiva la mente, ¿no? y puedes modificar tus concepciones que pueden ser a partir de esta idea de un ego, ¿no? que pueden ser fijas, las puedes modificar y puedes sanar ciertos aspectos de tu... de tu mente, ¿y cómo los haces? Bueno, dándote cuenta, que es a partir de ese tipo de meditación *vipassana*.

Por un lado, a la luz de lo anterior se advierte que el enfoque budista posibilita a Fernando una consideración de los conceptos de yo, superyó y ello como fabricaciones o hipótesis; por otra parte, persisten de manera firme los conceptos de personalidad, carácter y temperamento. Y nuevamente la referencia al cultivo de la mente establece un diálogo entre el budismo y la psicología, que allana el camino hacia el uso de la meditación con fines terapéuticos.

Desde la experiencia de Genaro, se vislumbra de igual modo que el interés por la mente constituye una puerta de acceso al budismo a partir de una mirada psicológica, debido a que su conocimiento de tal religión surgió con base en textos de psicología que su madre poseía:

Primero eran más que nada como citas que me encontraba así sueltas en algunos escritos porque yo, por ejemplo, también llegué a leer los... los... los libros de... de... de psicología de mi mamá porque es psicóloga; eh... ya tenía como interés en la mente, sí, desde yo creo que desde muy chico sí fui... eso... digamos que no tenía ninguna, ninguna, ningún interés en lo... en lo... en lo religioso, pero en la parte de analizar la mente sí (...) cuando mi mamá empieza a estudiar

psicología también y cuando yo pude ya también... este... entender... este... un poquito más de... de... de lo que se trataba todo eso me llamaron la atención muchas cosas y... de... de... del estudio de la mente y algunos de ellos también tienen... tienen... tienen... este... tuvieron acercamiento con escuelas budistas, ¿no? por ejemplo, la... (interrupción debida a la entrada de una persona al lugar de la entrevista) entonces te digo, todas estas escuelas de... de... de pensamiento, pues te digo, ya tenían también un... este... un acercamiento, te digo, de la psicoterapia sé bien por... por mi madre que... que Carl Rogers, creo que se llama, sí tuvo contacto con maestros zen, ¿no? y Carl Jung también, el... el... el que es el... pues al que se le agradece también la... la... ¿cómo se llama? Psicoterapia... no, la psicología analítica, él también tuvo acercamiento ya con el budismo, no sé si con el zen o con cuál, pero ya también tenía ahí. Entonces como que, en algún momento, no sé, empezaron... empezaron a aparecer, en algún punto de mi vida, empezaron a estar más presentes.

El saber de la psicología y su estrecha relación con la cosmovisión budista en el punto de vista de diversos autores detonó en Genaro el acercamiento a la vivencia religiosa, aunque se debe señalar que el budismo es concebido más bien como una ciencia y no tanto como una religión en el *habitus* de este practicante, quien menciona, a continuación, la forma en que sus intereses de conocimiento encontraron una válvula de escape primero en el enfoque psicológico y después en la perspectiva budista:

Cómo... cómo... cómo se desarrollan las... las sociedades, cómo... cómo funciona la mente del ser humano, o sea, por qué las cosas pasan como pasan, ¿sí? o sea, por qué nos relacionamos como nos relacionamos, no sé, eran cosas que siempre me habían estado dando vuelta en... en... en la cabeza, ¿no? y cada vez intentaba entenderlo mejor, escudriñarlo más, ¿sí? la psicología pues, te digo, en algún punto también lo hace, pero hay diferentes formas de hacerlo, entonces pues al encontrarme con el budismo me encontré con que también abarca un espectro más... más... más amplio, aunque pues diría en que también tiene su forma de hacerlo, como cualquier otra... como cualquier otra... este... ¿cómo se llama? Ciencia, ¿sí? tiene su metodología y justamente por eso los mismos maestros, no sé, si les preguntas... pues es... se le puede definir como una religión por... por... por... pues no sé, por el parecido, pero fundamentalmente no es una religión, se parece más a una ciencia, eso es lo... lo... lo padre también.

La importación de la religión oriental en cuestión que se realiza en México - y en otras partes de Occidente, como logramos atisbar- otorga una especial atención al ámbito de la psicología, que desempeña la función de antena receptora de ciertas prácticas y concepciones budistas. Un mediador clave en este proceso, como ya se apuntó, es el interés por la mente; ésta se convierte en un campo de análisis e intervención concebido como elemento compartido por el budismo y la psicología, como lo expresan las palabras de Genaro:

Mi mamá se ha acercado más al budismo; de repente ella sí cree más en... en... en... en... en... ¿cómo te diré? Sí tiene más como... como... como también ha estudiado la mente y justamente... o sea, no, no es que todos los psicólogos tengan... este... predisposición a ser budistas, ¿no? pero yo creo que sí les llega a interesar un poquito más porque justamente también se trata del estudio de la mente, se trata del control de la mente, ¿sí? se trata de... de... de domar la mente y ella como que ha hecho un poquito más de conexión, aunque sigue siendo... este...

católica, o sea, de ella no diría que es completamente budista, pero le llama un poquito más la atención.

En el presente apartado se ha expuesto la notoria influencia que la religión budista ejerce en el binomio de psicología y psicoanálisis en el *habitus* de los practicantes en el país; una puesta en marcha de concepciones y prácticas del budismo en el trabajo terapéutico apunta a una combinación peculiar de lo religioso y lo científico en la reinterpretación que se efectúa de aquella tradición oriental en el contexto mexicano y occidental. Sin embargo, la incorporación de la religión budista acaece de modos diversos y convive con múltiples esferas de significado en la apropiación elaborada en México, fenómeno que a continuación se abordará.

6.2. Integración de otras prácticas y saberes

A pesar de cierta centralidad advertida de la psicología y del psicoanálisis en el *habitus* budista en México, otras fuentes de sentido complementan la vivencia de los individuos en cuestión. La adopción del budismo no implica, por lo tanto, un contrato de exclusividad con las prácticas y creencias de tal religión, sino que admite que diferentes mundos de significado participen en la construcción de una perspectiva de la realidad. Se observa este rasgo, por ejemplo, a partir de la experiencia de César, quien se volcó al budismo a causa de la atracción que en él ejerció el *haiku*, el cual se hallaba en consonancia con su gusto por la literatura:

(...) fue muy curioso porque siempre me gustó la literatura además de lo que estudié de ciencia política, y me sorprendió un comentario de un amigo que ya tenía tiempo practicando y pues me hablaba de los *haikus* y cómo estaban compuestos y todo eso; y dije “bueno, ¿este tipo qué tiene que ver con los *haikus*? ¿No? si lleva una vida, digamos, como religiosa y el *haiku* es una forma de poema”, pues bueno, hay cosas características y todo ¿no? Y fue muy curioso porque por ahí me llamó la atención, sobre todo a qué se refería mi amigo y que tiene que ver con qué estaba explorando pues, con ese tipo de asuntos y de formas poéticas.

Es importante destacar que su inmersión en el budismo no ha conllevado una renuncia al interés por la literatura; por el contrario, ésta se suma al modo en que estructura su visión del mundo, reforzando determinadas concepciones brindadas por la religión budista. Se advierte tal punto mediante un fragmento que aborda la insuficiencia que percibió en el discurso occidental para dar sentido a la realidad y la capacidad que, en cambio, tuvieron su práctica budista, el *haiku* y la demás poesía para realizar dicha tarea:

Sí, ya seguí practicando, me llamó la atención, y sobre todo también en mi cuestión de que yo estaba todavía en esa resonancia, en ese momento post-universitario del hartazgo del discurso

de occidental o racional y de “¿quién eres tú?” y todo ese rollo y “pienso y luego existo” y ya como que sí, aun así no hay una respuesta ¿no? y esta era como otro tipo de respuesta ¿no? ya le había encontrado una, tal vez se oiga raro decirlo así, como una respuesta ¿no? o como el ver huellas ¿no? ahí dices “¡ah! Como que aquí veo unas huellas ¿para dónde van?” ¿no? en la poesía justamente y por eso lo del *haiku*. O sea, es que aquí la poesía dice algo que no se puede decir de otra manera y es el único lenguaje en que esto se podría decir y explorar ¿no? pero no eran justamente las palabras. Había reseñado un libro para *La jornada*, reseñaba unos libros para el suplemento y había uno muy curioso de un ensayo sobre la muerte de Virgilio de Hermann Broch, pues el ensayo era de un, ay, de un Capetillo, entonces él hablaba del ensayo este de Herman Broch que era la muerte de Virgilio y trataba de los últimos días de Virgilio que quería quemar su obra máxima porque era una traición a la palabra ¿no? la cosa no se puede decir, entonces tú al intentar decirlo la traicionas, entonces él iba a quemar su obra poética, entonces por eso, porque era casi un engaño ¿no? porque no se puede decir, no se puede decir. Quizá eso, me acuerdo de ese libro y pues puede ponerle esta cuestión intuitiva ¿no? pues que la respuesta no tiene que ser un discurso, enunciable, así, que esté dentro de un contexto, también incluso de uno mismo, por eso hablan de desaparecer ¿no? Obviamente yo no domino esos asuntos ¿no? Yo los respondo, porque, ah, tienen ese sentido ¿no? de que no es alguien que está pensando esa respuesta, sino algo que se manifiesta.

Una inclusión del saber poético es entonces evidente en el *habitus* de César, puesto que aquellas referencias le proporcionan herramientas para expresar su propia cosmovisión. De igual manera se percibe que una postura crítica del discurso racional u occidental subyace en su perspectiva. Estas características indican, por lo tanto, que en el *habitus* esculpido a partir de su experiencia budista existe la permanencia de determinadas esferas de significado –la poesía- y la retirada de otras –el discurso racional u occidental-.

Asimismo, con base en el relato de Karla se puede vislumbrar una integración de ámbitos de sentido adquiridos en etapas previas a su adentramiento en el budismo; asentada en esta nueva tierra de significado, abraza el bagaje religioso y filosófico que anteriormente la formó, aunque reinterpretado en una síntesis acorde a sus actuales creencias:

Pues digamos que hasta la etapa de la preparatoria sí creía en una religión, creía en Dios, en la Virgen, ¿no? digamos, como en todo el panteón católico... eh, pero cuando estudié la licenciatura, justo como la filosofía también es cuestionar todas las creencias y sobre todo cuestionar la parte de la religión, me causó muchísimo conflicto y sí dejé de creer, ¿no? o sea, o puse en duda mis creencias y... y dejó de atormentarme esta parte de “hay un dios castigador que, si actúas mal, te va a castigar o que, si actúas bien, te va a dar un premio”, dejé de tener estas ideas y, si lo podemos poner así, empecé a tener un pensamiento más racional, en donde las cosas que yo hacía eran producto de mi libre elección y no pasaba nada más allá, ¿no? eh... pero ahora con el budismo, pues bueno... (risa), me siento un poco diferente, creo que sí hay una... una cosa, digamos, como decía Aristóteles, ¿no? un motor inmóvil: un algo que mueve al mundo, pero a su vez él mismo no se mueve, ¿no? o sea, como... ¿y esto qué quiere decir? Como una divinidad que no sé si es antropomorfa, que no sé si está en los cielos, que no sé nada de eso, pero hay algo que no se... igual, que no se comprende de manera intelectual.

Tales palabras permiten apreciar una incorporación de sus antiguas concepciones religiosas y filosóficas, pero depuradas de ciertos elementos que ya no encuentra tan compatibles con su perspectiva presente, como la idea de un dios castigador o el acento en un pensamiento más racional. Un aspecto sugerido a través de esto consiste, como se mencionó con anterioridad, que dentro del *habitus* tiene lugar una operación de inclusión de partes específicas del pasado y al mismo tiempo la exclusión de otras.

Desde la vivencia de esta practicante, quien lleva más de cuatro años en el Zen, es también palpable un mantenimiento de la identidad católica infundida por su familia; si bien es cierto que su asistencia a la Iglesia es esporádica y únicamente centrada en ceremonias como bodas o bautizos de las que recibe invitación, su participación en los actos litúrgicos continúa:

A mí desde pequeña siempre me llamó la atención esta cuestión como espiritual y, a pesar de que ni mi madre ni mi padre, digamos, leían ni la biblia o en general, pues a mí me gustaba, pero bueno, entonces somos católicos de fiesta porque que el bautizo, que la comunión, que no sé qué, que la boda o esto, pero en realidad tampoco es que vayamos cada ocho días a la iglesia, pero, digamos, si alguien me pregunta, pues tal vez diría: "pues sí, soy católica", ¿no? (risa) sí... este... y no tengo problema, o sea, no tengo problema con seguir los rituales, ¿no? o sea, si entro a una iglesia, me persigno, si... si, digamos, en una misa, si hay que dar el saludo de la paz, ¿no? si hay que comulgar, comulgo, o sea, no tengo problema con eso.

Así pues, la praxis religiosa de Karla se nutre de la tradición budista y de la católica, aunque de la segunda abreva de manera tenue, mediante determinadas celebraciones organizadas por gente cercana; no obstante, su plan de vida contiene la idea de seguir, por iniciativa propia, los rituales del catolicismo:

Pues bueno, digamos, no he tenido la oportunidad de ir a misa, pero no tendría problema otra vez en ir. Últimamente he estado más cerca del budismo porque ahí sí voy a practicar, sí recito los *sutras*, he estado muy cerca y... y, sin embargo, no cerca de la iglesia católica, pero, por ejemplo, he pensado hacia el futuro y digo que tal vez si en algún momento tengo hijos, tal vez sí los bautizaría, por ejemplo, ¿no?

La herencia católica persiste en el *habitus* de tal practicante, a pesar de colocar la base de sus actividades religiosas en el budismo; dentro de su cosmovisión es posible observar, empero, una coexistencia del mundo católico y del budista, la cual no permite aseverar, como enseguida se mostrará, que existe una preponderancia de un mensaje religioso sobre otro:

(...) estoy bautizada, tengo mi primera comunión, la confirmación y, de hecho, me gustaba, ¿no? o sea, me informé, así como cuáles son los sacramentos que siguen, (risa) y... y no es algo con lo que esté peleada, ¿no? me agrada, creo que te... eh, la iglesia católica tiene sus cuestiones muy turbias, su pasado muy oscuro, pero pues hay muchas cosas de por medio, ¿no? creo que una cosa es la institución, que es la iglesia, y otra cosa es, digamos, como el evangelio o la sagrada escritura, ¿no? (...) Pues sí, ahora me considero como un poco una mezcla entre... más bien, podría decir que simpatizo con el catolicismo y con el budismo, por ejemplo, ¿no? (...) No, no

es ninguna de las dos y hace poco leí un libro de un maestro vietnamita que se llama Thich Nhat Hanh... eh, que se llama... *Buda viviente, Cristo viviente* se llama el libro y va haciendo una narración de la vida de Buda y la de Jesús y finalmente nos muestra a los dos como maestros de la humanidad... eh, y dice: "en realidad, ni lo que decía Jesús, ni lo que dice Buda está peleado, ni está... ni está contrapuesto, al contrario, ¿no? estas enseñanzas de estos maestros ayudan a la gente", ¿no? entonces yo creo eso, ¿no? no creo que... no tengo ningún problema, digamos, con las cosas que se hacen en el budismo, alguna reverencia, algún saludo, ni tengo problema con persignarme, con rezar un padrenuestro, absolutamente.

Por un lado, en la dimensión de las concepciones o de las creencias, otorga un valor positivo tanto al evangelio como al libro del maestro budista Thich Nhat Hanh; por otra parte, en el plano de las prácticas o de los rituales, accede sin impedimentos a la efectuación de la liturgia de ambas religiones. Incluso a propósito de la cuestión de la identidad se halla una compenetración de este par de fuentes de sentido, provocando que llegue a definirse a sí misma como budista católica o como católica budista:

Sí, yo creo que me definiría como budista católica, justamente, ¿no? porque en este libro que te comentaba hace rato, eh... *Buda viviente, Cristo viviente*, hay una parte que... en la que dice: "bueno, –dice el maestro Thich, ¿no? – acá en el monasterio en el que yo estoy en Francia han venido a practicar judíos, musulmanes, católicos y me alegra porque el hecho de que ellos sean de otra religión y que vengan a practicar budismo acá, refuerza su religión, no la contrapone", ¿no? y me recuerda a otra cosa también que dijo el Dalai Lama cuando le preguntaron cuál creía él que era la mejor religión del mundo; el que le preguntó pensó que iba a responder pues el budismo, naturalmente, ¿no? cada quien responde que lo que él hace es lo mejor, ¿no? y el Dalai Lama dijo: "yo pienso que la mejor religión es la que hace... la que te hace mejor persona, más compasivo, más solidario, etcétera" y entonces yo pienso lo mismo, que esa es la mejor religión, aunque no estoy segura que el budismo sea como tal una religión, podemos pensar que es un estilo de vida o una filosofía de vida o algo así, eh... pero pues así me definiría sin problemas como católica budista, ¿no?

Esta apertura al budismo y al catolicismo que caracteriza el *habitus* de Karla se plasma en su espacio cotidiano; tanto en su habitación como en otros lugares de su casa existe un sitio para las imágenes católicas, que provienen de la praxis religiosa del contexto familiar:

Sí, sí tengo (imágenes religiosas no budistas), que... que las tengo desde que era más o menos niña, ¿no? eh... tengo pues una imagen de una Virgen, una Virgen de algún lado de Guadalajara o algo así que me regaló una cuñada... eh, y tengo otras imágenes, ¿no? así pequeñitas de un Cristo, etcétera (...) son mías, están en mi... en mi habitación y... y, digamos, en mi casa también hay una parte en específico en mi casa en donde hay un altar, es decir, hay una repisa con imágenes católicas, con vírgenes, con santos, con una cruz, etcétera.

Y en dicha dimensión espacial también se manifiesta la tradición budista, puesto que esta practicante ha logrado incluir determinados objetos utilizados en su centro de meditación, como las flores y el incienso, en el altar dedicado a la iconografía católica, acto que recibe aceptación cordial de parte de sus padres, quienes observan con beneplácito la incursión de su hija en el budismo:

Ahora pongo flores, ¿no? me gusta poner flores como en el altar, ¿no? y... este... y... pero pongo flores donde están los santitos, ¿no? (risa) entonces... eh... y bueno, otra manera de cambiar mi casa pues no, realmente solo, solo en eso me he percatado, ¿no? que trato de organizar más y que me gusta poner flores y me gusta poner incienso también, incienso, que es como el que ponemos en... en el... cuando hacemos *zazen*; también me gusta poner incienso porque, aparte de que huele muy bonito, también siento que lo hago como un ofrecimiento, como si encendiera una veladora por alguien o algo así, pero ahora con un incienso. (...) En el altar, sí, lo pongo ahí, es como... es interesante porque –perdón- porque es como una... un eclecticismo, ¿no? o sea, están las imágenes católicas con incienso quemándose y con las flores, ¿no? es como un eclecticismo de la religión. (...) no se meten (sus padres), no... es así como... yo creo que siempre lo ven como positivo, ¿no? porque piensan que no es algo malo, entonces... eh, si les... por ejemplo, creo que me voy a comprar un Buda, ¿no? eh... porque ya encontré uno que me gusta, entonces seguramente lo voy a poner ahí, tal vez ponga un incensario fijo y unas flores y etcétera; en absoluto, creo que hasta les va a gustar y me van a decir: “ah, qué bonito está” o algo así.

Aquí entonces se permite vislumbrar que Karla concibe tal convivencia de objetos budistas y católicos como un eclecticismo de la religión, fenómeno que incluso es notorio en su relación con otras corrientes religiosas, de las cuales ella puede participar sin dañar su pertenencia al budismo y que propicia interacciones amistosas con aquellos que profesan distintos acercamientos a lo sagrado:

(...) tengo un... unos... unos familiares que son cristianos y pues la gran mayoría de mis familiares son católicos, ¿no? entonces los... los cristianos son como el arroz... el frijol en el... en el arroz, ¿no? como que no los quieren mucho o no es que no los quieran, pero dicen: “ay, es que ellos como ya son cristianos ya no van a lo esto o lo otro”, pero yo la verdad es que me olvido en absoluto que son cristianos y... y yo platico con ellos como si nada y... y... e incluso en alguna fiesta familiar y de repente no tomo en cuenta su religión y entonces les digo a algún primo: “vamos a bailar” o a alguna prima y etcétera y entonces... eh... eh... pues también a ellos les agrada, ¿no? me lo han hecho saber, me dicen: “es que tú no nos tratas diferente”, ¿no? entonces mi relación es buena, de hecho, tengo como dos primas que se han casado... este... en el templo cristiano y sin problemas entro a... al templo y si dicen “hay que cantar lo que aparece en la pantalla blanca” yo canto y si dicen “hay que hacer esto” yo lo hago (...) Incluso pienso: “me gustaría, por ejemplo, ir a una sinagoga y ver cómo... cómo es el ritual ahí”; eh... por ejemplo, en alguna ocasión fuimos a un lugar que... bueno, la verdad es que no sé qué religión era, habían unas inscripciones árabes, eh... pues yo me imagino que era... ¿cómo se llama esto? Los musulmanes, ¿no? era... este... (...) el islam, sí, este... y nada, o sea, si... a mí me dijeron: “no, pues hay que sentarse así”, pues nos sentamos así, ¿no? y... y si hay que saludar, saludamos, ¿no? no, no tengo ningún problema.

Este *habitus* incluyente impregnado en la vivencia religiosa de tal practicante se localiza asimismo en el relato de otros adherentes al budismo; si bien esta cosmovisión oriental constituye el núcleo de su perspectiva del mundo, diversas instancias de significado confluyen, como se ha señalado en el presente apartado y en el anterior, en el objetivo de otorgar sentido a la realidad. Otro ejemplo de dicho rasgo proviene de la experiencia de Fernando, cuando recurre al pensamiento de las culturas indígenas de Norteamérica para abordar la práctica del vegetarianismo que adoptó a raíz de su involucramiento en la religión budista:

Es una ética humanística (el budismo), ¿no? quiero decir, no es una ética en donde tengas... eh, como preceptos o mandamientos o como le quieras llamárselo, sino que te guías mucho por un... por una regla natural de compasión hacia los seres vivos, ¿no? en general. No quiere decir que no comamos a ...este... eventualmente, eh, a animales o plantas porque finalmente son seres vivos todos, ¿no? porque si tú ves la naturaleza de la propia Tierra, ¿no? es un proceso en el cual unos se están comiendo a otros, es parte del... del, si lo llamáramos así, del universo donde elegimos vivir, ¿no? (...) ahí es donde yo me acerco mucho más a... a... al punto de vista de tal vez estas... eh, tradiciones no necesariamente budistas, pero sí muy... eh... eh... naturalistas, eh, de los... eh, nativoamericanos de... de... el norte de... de... este... del continente americano, ellos veneraban a los... a los seres vivos como el... eh, le daban tal nivel de... de... de importancia al igual que una montaña, un río, a un oso, a un ciervo y lo que sea, y antes de cazarlo, ¿sí? primero le agradecían que diera su vida, ¿sí? para que pudieran alimentar a... este... a su familia y después lo cazaban. Nunca lo cazaban ni por deporte ni con el fin de hacerle daño ni ponerlo a sufrir, ¿sí? ... este... esta forma de vivir, eh, me parece mucho más cercana a algo más ético que como lo estamos viviendo ahora como industria, ¿no? entonces, en la medida que... que yo puedo, trato de ser vegetariano lo... la mayor parte del tiempo de mi vida.

De tal modo se logra divisar nuevamente que la sumersión en el budismo no trae consigo el abandono de diferentes sistemas de sentido; éstos más bien funcionan como herramientas de apoyo en el afianzamiento del enfoque proporcionado por la mencionada religión oriental. En otras palabras, el contacto con ambientes religiosos externos no deviene en la pérdida de la propia cosmovisión, sino en su aliciente, característica también advertida en el relato de Fernando, quien del siguiente modo narra cómo es su relación con gente de otras creencias y la forma en que la visita a sitios sagrados ajenos resulta un acto vivificante que no atenta contra su postura atea cultivada con el budismo:

Muy amable, muy amable, muy... eh, ¿cómo te diría? Muy respetuosa. De hecho, pues si te invitan o a mí me inviten, ¿no? a un bautizo, a un bar mitzvah, a una celebración del ramadán, voy con todo gusto, ¿eh? Eh, hay otra... hay una organización que se llama TEA, que es "tradiciones en armonía", que una vez al año hacen una especie de celebración de fin de año y van mexicanistas, van judíos, eh, van budistas, etcétera, y hacen una especie de gran celebración de fin de año, ¿sí? y cada uno hace su pequeño ritual, ¿no? y es... son muy bonitos, ¿no? son... y con mucho... mucho respeto y mucha... este... eh, no quiero usar la palabra tolerancia porque tolerar significa como que... esta... es algo que te desagrada pero lo toleras, ¿no? sino más bien, con respeto honras la... el... el que otra persona pueda tener... este... ese tipo de creencia y pues tal cual, ¿no? así lo vives. (...) Y sin... sin ningún tipo de problema, ¿no? este... vamos, observo, inclusive a cosas así... este... de pronto a una... este... pues... eh, servicio religioso de los... eh, ortodoxos... eh, griegos, muy bonita su... sus iglesias y todo y lo reconoces, ¿no? es como... como entrar a un museo y observar los frisos y... este... y todas las cosas y observo el arte detrás de esto y me parece muy inspirador, pero no me conducen a creer en ningún dios.

La presencia de la otredad es pues un factor de importancia en el *habitus* budista en México, puesto que sirve de insumo en la elaboración de una realidad provista de sentido. Y, en este recurso a esferas religiosas foráneas, determinados mensajes pueden tener más peso que otros, punto develado por la experiencia de Montserrat, practicante que halla en el hinduismo una fundamental mina de

significado en su relación con el budismo, además de reconocer que anteriores lazos con lo sagrado, como la tradición católica, posiblemente permanezcan en su desenvolvimiento cotidiano:

Del hinduismo sí, sí o sí, yo al hinduismo lo... lo respeto muchísimo y aparte el Buda es considerado, de hecho, una deidad hinduista, o sea, tiene mucha conexión con el budismo; vamos, te estás cerrando muchísimo si eres un budista que no respeta y venera a las deidades hinduistas, digamos, o sea, te abren un mundo impresionante, entonces no sé si puedes ver ahí, tengo deidades hinduistas chiquititas, las miniaturas, aquí tengo justamente como otra deidad hinduista y sí. Ahora... eh... ¿otras tradiciones? No sé, te diría que no, pero seguramente por mi herencia católica de mi abuela, seguro tengo (risas), pero no, nada que lo ubique, así como...

Se aprecia de tal manera que la vivencia budista se enriquece a través de la apropiación de otras corrientes religiosas; desde el relato de Javier es perceptible, por otro lado, que el budismo acaece en dominios de la actividad humana en apariencia desvinculados de lo religioso, como es el caso del deporte:

Pues mira, te menciono, practico triatlón, he practicado deporte desde toda la vida. El zen, por ejemplo, cuando he nadado en mar abierto, te tienes que concentrar, porque si pierdes la concentración, puedes terminar en Japón (risas). Ahí en el mar hay corrientes y te pueden llevar. Siempre tienes que estar atento a tu parámetro de ubicación. Eh, ahí aplico mucho el zen. También aplico el zen en el ciclismo, cuando hacíamos raf, rafteo, vas a unos diez centímetros de la llanta del de adelante y tienes que poner toda, toda tu capacidad, toda tu atención ahí. Ahí siento la comunión con el zen, en esas... también corriendo, cuando estás en la montaña.

La comunión con el Zen tejida mediante tales actividades permite vislumbrar que el cuerpo se convierte en vehículo de lo religioso, es decir, como el modo en que determinada concepción del mundo cobra sentido para el sujeto, aspecto confirmado por medio del siguiente fragmento, en el cual aquel practicante reitera la importancia del deporte en su vivencia del budismo y la dificultad que advierte en la tarea de explicar dicha cosmovisión:

(...) yo creo que cuando encuentras al zen ya no lo dejas, yo creo que te vuelves adicto, por ejemplo, practico zen cuando nado, es estar concentrado en ese momento, en el aquí y el ahora, en tu brazada, en tu respiración, encuentras el zen, lo mismo cuando estás en el ciclismo, cuando te fundes, que tu bicicleta es parte de ti, el viento, que estás atento a todo lo que viene, que disfrutas instante por instante, es muy difícil a veces explicarlo, no hay como vivirlo, como sentirlo, saborearlo.

Las artes marciales fungieron, en el caso de Javier, como puerta de acceso a la tradición budista Zen; la fuerte disciplina que experimentó en ambas esferas de quehacer humano constituyó el factor de identificación que propició el traslado hacia tal corriente del budismo:

A mí me gusta el zen porque estudié artes marciales, por eso como que ya me siento relacionado con lo rígido, con lo severo de sus entrenamientos, me siento ahí identificado porque por ejemplo en la Theravada pues te sientas, cierras los ojos y..., no, aquí ojos entreabiertos, atento todo cien por ciento, y allá no, pues a lo mejor te pones a soñar.

Es necesario precisar que el karate fue específicamente el arte marcial que se erigió como senda que condujo al Zen en la experiencia de este practicante; tal vertiente budista sirve, asimismo, como una herramienta de interpretación de su experiencia previa en aquella práctica de combate:

Pues es que yo creo que más bien el zen entró a mí porque cuando practicaba karate no me daba cuenta que era el zen. Toda mi atención, toda mi concentración, toda mi intuición, toda mi fuerza, en un solo instante, pues ahí estaba el zen, o sea, es que para mí... es que más bien él entró a mí.

Un vínculo estrecho entre el zen y el karate es entonces percibido en el relato de Javier, quien mantiene las enseñanzas de dicho arte marcial en su manera de aprehender el mundo, como enseguida se muestra en unas palabras a propósito de su perspectiva sobre la muerte:

En karate, o sea, te enseñan que todos tenemos miedo, todos, pero tú debes de dominar ese miedo. Muchos en karate, así como en zen, se sientan y ven un combate y, pum, se van. Y había una frase que decía el profe: "no busques la violencia, pero cuando la tengas, abrázala con pasión", o sea, no ande uno ahí, pero si ya no te queda, lo último de lo último, abrázala con pasión, así vamos a decir que es la muerte. O sea, todos tenemos que pasar por eso, o sea, lo veo yo muy... este... muy natural; es parte de lo que he aprendido un poco del zen, no apegarte, ¿por qué sufres? Porque, ay, me apego a mi casa, mis hijos, mi negocio, mis... todo es prestado, todo es prestado.

Nuevamente se observa que en el *habitus* ocurre una coexistencia de distintos saberes o prácticas, que abastecen de sentido al sujeto en su cotidiano enfrentamiento con el exterior. Y en esta construcción de un mundo con significado, vale subrayar, la frontera entre religión y otros manantiales discursivos comienza a desdibujarse. Psicología, psicoanálisis, deporte, poesía, catolicismo e hinduismo pueden aliarse a la perspectiva budista en el afán de sobreponerse a los desafíos de la vida diaria. No hay una clara delimitación entre aquellas cosmovisiones susceptibles de ser incorporadas y las que permanecen fuera; en la vivencia de Sandra es evidente, por ejemplo, que las culturas prehispánicas también ocupan un sitio en el *habitus* del budismo en México:

(...) la vida es una energía. Mira, ahorita estoy leyendo un libro que se llama *El sexto sol* que es de cosa de... de los mayas, ¿no? y de los atlantes y toda esta cosa, ¿no? que, para mí como budista, es fantástico porque tampoco se cree en un dios todopoderoso, no, pobre dios, le echas: "todo, todo es culpa de ti", no, no, no, sino es una energía, tú vienes de ese... tú eres energía y tú te desarrollas en base a eso y entonces... entonces esa energía te hace ser un ser humano y también es la... lo... la misma enseñanza, estás aquí para ser una persona mejor, tienes esa luz que es la energía que te dan, está dentro de todos nosotros, pero la bloqueamos con egoísmos, con faltas de honestidad y todo esto, pero todos tenemos la capacidad de ser iluminados, por decirte, de ser gentes con muchísimo más valores, pero la gente se envuelve en cosas mundanas y... y... eh... de soberbia, de avaricia, de poder; y eso oculta la energía de luz que tienes dentro de ti.

Este fragmento vuelve notorio que la identidad budista no queda abandonada por la utilización de otros dispositivos de sentido por parte del sujeto; por el contrario, un reforzamiento de determinadas creencias adquiridas en el budismo es propiciado mediante el recurso a esferas externas de significado. Incluso productos culturales como el cine, en apariencia tan distantes de lo religioso, allanan el camino de la praxis budista, punto ilustrado a continuación desde las palabras de Genaro y su forma de entender el nombre suministrado al tomar refugio:

Aquí lo que existe también es... es lo que se llama “tomar refugio”, ¿sí? que... eh, bueno, como diría un maestro así para fines prácticos, es como hacerte más oficialmente budista, ¿no? Sí te dan un nombre como de refugiado; él, ese mismo maestro, es este Dzongsar Khyentse Rinpoche, también a él lo cito mucho porque es, te digo, fue un maestro principal para mí y porque están muy... muy... son muy fáciles sus ejemplos, ¿no? es como decía... él pone mucho el ejemplo de cuando a... en la película de *Matrix* cuando a Neo le ponen Neo, eso es más o menos el nombre que te ponen, ¿no?

Es posible afirmar, con base en lo anterior, que en el *habitus* budista en tierras mexicanas desempeña un importante papel la integración de otras prácticas o saberes que otorguen herramientas al sujeto en su labor cotidiana de instaurar sentido en el mundo. La conversión al budismo no consiste, por lo tanto, en el exclusivo uso de creencias provenientes de tal religión, sino en la apertura a universos discursivos que fortalezcan el marco ideológico propio.

6.3. Budismo en ámbitos seculares

Se ha logrado dilucidar que la vivencia de los practicantes budistas en México es alimentada por un amplio abanico de expresiones culturales; cuestión secundaria resulta el origen de tales herramientas auxiliares de sentido, puesto que desde religiones –como el catolicismo y el hinduismo- hasta de disciplinas científicas o humanísticas- como la psicología y el psicoanálisis- se destilan prácticas y concepciones que complementan el *habitus* del budismo en el país. Y en la compenetración de esta religión oriental con actividades de corte secular es posible hallar una influencia de la praxis budista en espacios de diversa índole. Instancias ajenas al mundo de la religión acuden al saber budista con la finalidad de confrontar problemáticas específicas, como lo muestra el siguiente extracto de la entrevista con Fernando:

Por... eh, diversas circunstancias de conocimiento de algunas personas fortuitas, ¿no? me han invitado a... a... algunos programas de televisión o de radio, ¿no? y ahí he dado algunas entrevistas y... eh, después de esto, como que ha habido una especie de... de... te empiezas a... a... a convertir en una figura semipública, pero no, mi perfil no es ser un... un... una persona

pública, en ese sentido; pero te empiezas a convertir en esto y entonces la gente te empieza a recomendar entre unos y otros, ¿sí? ... este... entonces, de pronto, alguno de estos te dice: “oye, tú, que sabes meditar, ¿nos puedes enseñar algún método de reducción de estrés?” “pues sí” ¿no? y yo lo tomo como eso, como un curso, un taller que les estoy dando, no les estoy enseñando budismo, ¿sí? pero les estoy enseñando un método que, si lo viera estrictamente como budista, es un método de reducción del sufrimiento que les causa el estrés, ¿sí? y, bueno, invierto mi tiempo y es lógico que yo tenga una remuneración por estarlo haciendo (...) no estoy yendo a promover que yo sé algo para que... para que me paguen por hacerlo, ¿no? ellos me... vienen y me buscan y así. Yo lo que tengo es una práctica privada en mi consultorio con mis pacientes, ¿no? y después, a partir de esto, es que algunos me conocen, se empiezan a promover esta idea.

Una vez más se aprecia que la práctica de la meditación sirve de contacto entre el budismo y ámbitos seculares como el dispositivo de la psicología; éste funciona, de acuerdo con la experiencia de Fernando, en tanto enlace hacia otros espacios como los programas de televisión o de radio, que propician una difusión amplia de la alternativa que ofrece el acto de meditar, el cual aparece ya desprendido del contenido religioso. El sector empresarial efectúa un acercamiento a tal actividad de raíz budista, organizando eventos concurrecidos para sus empleados:

(...) Recientemente, no de budismo, pero sí de meditación de esta básica, te digo, que es estilo empresarial, la semana pasada nada menos di una... un... una charla que... charla con práctica de meditación... eh, a unas doscientas cincuenta personas a través de la computadora, ¿sí? eh, ahí nos estábamos en un pequeño salón, nos juntamos, entraron con su clave a este... a este espacio que abrió esta compañía y pues yo empecé a dar mi presentación, les expliqué la... el método, practicamos y se cerró y después han estado enviando... eh, preguntas o felicitaciones (...) Es una compañía multinacional que está aquí en México y de la cual, te digo, de pronto, de ahí mismo, me recomendaron en otro lado y ya va a haber otra compañía, una compañía de seguros ahora que quiere que les dé una... una... este... una conferencia también y otra compañía farmacéutica.

Aquí entonces encontramos que el desplazamiento de la meditación budista a contextos ubicados fuera de la órbita de la religión se lleva a cabo justamente a base de la toma de distancia respecto al budismo. La forma permanece y el contenido cambia. Por lo tanto, se vislumbra a través del relato de Fernando que el *habitus* budista en México puede prescindir, en ciertas circunstancias, de referencias al budismo, característica que sugiere la existencia de lo religioso independiente de la religión. También es notorio este aspecto desde la vivencia de Dayapalin, practicante de la tradición *triratna* que mediante su formación como instructor de *mindfulness* obtendrá los elementos necesarios para transmitir las enseñanzas budistas en ambientes seculares:

En el centro budista de Cuernavaca me han invitado a dar algunos talleres y algunos cursos, lo que fue diciembre, enero, febrero y marzo estuve participando allá apoyando algunos cursos, eh, actualmente no lo estoy haciendo porque estoy en una formación para ser instructor de *mindfulness*, entonces eso me ha quitado un poco de tiempo, pero la idea es ahora que termine mi formación como hacer un espacio y volver a ir a participar en el centro budista de Cuernavaca y dar

algún... apoyar alguna clase, algún taller, algún curso de meditación o algo así, eso seguiré haciendo. Apoyo al centro budista de Cuernavaca en algunas cuestiones administrativas, ese es como... como me involucre con la orden, eh, el proyecto de ser instructor de “respira vida” es un proyecto que también es... es... es secular, es enseñanzas seculares de budismo, de prácticas de meditación y atención plena y estoy participando también en ese proyecto, que es un proyecto que puede llegar a otros círculos, a otras personas, que no están interesadas en religión, personas que sufren dolor, personas con estrés, es un programa que se puede adaptar a esas personas para ayudarlas, ayudarlas, realmente es, eh, las enseñanzas budistas, pero llevadas de una manera secular (...) es un proyecto que inició en Inglaterra por un miembro de la orden y que está llevado por otros miembros de la orden en el mundo, aquí también lo llevamos dos miembros de la orden junto con un *mitra* o en proceso de ordenación, pero es independiente al centro budista. Es independiente, el proyecto es “respira vida breathworks”, pero es... es independiente al centro budista (...) es secular, o sea, finalmente está basado en los *sutras* budistas de Anapanasati y el Satipatthana, pero hay mucha gente que no está interesada en religión y que necesita la meditación y que necesita estas técnicas que le pueden ayudar a aligerar su sufrimiento y que le puede ayudar a ser más felices y les puede ayudar a disfrutar más su vida, entonces la idea es acercarte a esas personas que no están interesadas en el budismo.

Tal fragmento devela el traslado que la perspectiva budista realiza hacia grupos sociales carentes de un interés por la religión, pero que igualmente comparten una búsqueda de otorgar solución a premuras que atañen al sujeto en su vida cotidiana. El arribo del budismo a estratos secularizados implica una transfiguración de la terminología, que coloca en escena el uso de nuevos significantes –como *mindfulness* o estrés- para proveer de sentido al individuo. De igual modo se percibe dicho rasgo a partir de la experiencia de Cecilia; ésta practicante ha llevado a cabo un proyecto denominado *Budismo para niños*, mediante el cual también ocurre una adaptación de la cosmovisión budista a términos propios de un clima secular:

Budismo para niños empezó... tenemos ya 3 años, empezó como un proyecto piloto muy sencillito dando como que las primeras enseñanzas del Buda, que es el amor a los seres... este... vivos, sintientes, el respeto a la vida, etcétera, ¿no? valores universales, en realidad, porque había muchos niños que no eran budistas, entonces no queríamos obviamente sacarlos de participar de esta actividad, entonces se decidió que fuera con valores universales, ¿no? y, por fortuna, nos hacen llegar de Inglaterra, ¿por qué te cito Inglaterra? Porque la comunidad se fundó allá en Inglaterra, nos mandan de Inglaterra una serie de cd's e historias budistas, las cuales nosotros traducimos aquí al español y las manejamos con actividades, entonces, eh, empezamos un sábado como muestra, se aceptó cualquier tipo de niño a cualquier edad, y hoy ahora no, ahora ya tenemos más estructurado, un sábado es para niños de cuatro a seis y el otro sábado es para niños de siete a diez, once años, y tenemos ya un protocolo de clase, ¿no? que es la bienvenida, hacemos un poquito de yoga, meditación, eh, el cuento, narramos el cuento dedicado a ellos con algún tema específico, después nos vamos a grupos pequeños para la reflexión, hacemos una pausa para tomar un poco de alimento y regresamos a una manualidad porque sabemos que el ser humano aprende de diferentes formas: auditivo, visual y kinestésico, ¿no? y algo manual. Y así es como hemos terminado y al final tenemos una oración que es la transferencia de méritos, pero para niños y después el mantra final y se termina la clase. Entonces es un proyecto que yo estoy fascinada, estoy muy contenta, estoy muy entregada a él, estoy, eh, dedicada muchísimo, sábados de mi tiempo los he dado, eh, esfuerzo, material, dinero, ¿qué te puedo decir? Porque realmente

creo que el budismo para niños puede traer algo, al final del día se les queda a los muchachos, los que van y los que participan, los pequeñitos, algo se les queda y salir con algo manual es algo significativo para ellos. Y pues estamos en este proyecto, te digo, llevamos tres años, te puedo decir que la que lleva la batuta en este proyecto soy yo, ha habido mucha gente que ha ido y otra que ha regresado, otra que no aguanta y no tolera a los chavos porque no es fácil ser maestra y luego todavía ver a los chicos los sábados, pero me ha traído muchas satisfacciones y vamos bien, vamos por tres años.

El tema de los valores universales consistió pues en una vía de acceso a un terreno social externo al budismo; no obstante, este proyecto, como su nombre lo indica, propicia un despliegue explícito de las concepciones que sustentan a tal religión, amoldada evidentemente a los niños a través de cuentos y diversas actividades. Así como se manifiesta una transmisión de las enseñanzas en el plano de la práctica –meditación, yoga, canto de mantras, etcétera- también es compartida aquella tradición oriental en la dimensión de las creencias, como el siguiente extracto señala:

Mira, tengo un equipo de trabajo, que está, eh, tiene un respaldo por una de mis maestras del centro budista, que se llama Karunasaki, que ella es la *dharmacharini* y que obviamente pues yo necesito tener como un respaldo de alguien del centro budista para dar credibilidad de lo que estamos haciendo, que, aunque ella nada más es, eh, es la presentación, ¿no? pero quien elabora todo pues es acá, es acá tu servilleta, ¿no? yo mera. Y las maestras, te repito, han ido unas, se han ido, otras regresado porque no cualquiera puede estar ahí, ¿no? y lo que se hace con las que han estado trabajando en turno, pues nos reunimos aquí en casa y damos propuestas, se busca el tema que se va a trabajar, *bullying*, eh, la muerte, hemos tratado el tema de la muerte con los niños, eh, hemos tratado el tema de la impermanencia, ¿no? de que “hoy estoy, mañana no”, eh, la amistad, el que somos seres espirituales, etcétera, sacamos ideas, lluvia de ideas, los trabajamos, el material, nos dividimos el trabajo y lo presentamos, ¿no? así es como llevamos la dinámica. No todas pueden asistir al cien por ciento porque tienen compromisos, pero, eh, esa es la manera en que hemos podido llevar esto este tiempo, así es como nos organizamos.

El tratamiento de concepciones directamente ligadas a la religión budista, como la impermanencia, se ubica junto con temáticas de orden distinto –la muerte, el *bullying*, la amistad- en el proceso de aprendizaje del budismo en tal espacio dedicado a los niños. Este proyecto además constituye una aplicación de los conocimientos que Cecilia ha adquirido en su profesión de maestra de primaria, estableciendo procedimientos pedagógicos dentro del centro budista en esa actividad específica.

Se percibe de tal manera que la sede de la práctica religiosa confiere a Cecilia la oportunidad de poner en marcha sus habilidades profesionales; en sentido inverso, la escuela se erige en tanto una instancia que posibilita el desenvolvimiento de la praxis budista. A continuación, se ilustra este rasgo mediante un extracto a propósito del modo en que el proyecto de *Budismo para niños* ha resonado en otros ámbitos de acción de aquella practicante:

(*Budismo para niños*) lo llevo a dos vertientes; en una empecé a trabajarlo en la escuela donde estoy ahorita, empezábamos a meditar, como tal, pero la palabra meditación a muchos papás les podía causar como cierta tendencia religiosa y para evitar problemas, como la escuela es laica, entonces decidí llamar “ejercicio de atención”, ¿no? porque ellos tenían que estar atentos al sonido de una campanita que yo les ponía y así era como hacíamos la meditación, eh, nunca manejé la palabra “meditación” para evitar, te digo, problemas. Llegó un momento en que la dueña de la escuela me dice que lo suspenda porque a su juicio dice que es pérdida de tiempo. Sí me sintió... me sentí mal, la verdad sí me... me... me sentí afectada, ¿no? porque pues estábamos haciendo un muy buen trabajo con el grupo de quinto, que... este... tenía yo el año pasado que era cuarto y luego quinto y habíamos avanzado muy bien, entonces yo dije “bueno, lo consideran pérdida de tiempo”, dije “ahora lo voy a llevar a otro plano”, sin decir nada, lo sigo haciendo, pero de otra manera, ¿no? de otra manera, cuando estamos haciendo un dictado de ortografía o un cálculo mental, es alguna manera llevar atención consciente, entonces todos están atentos a la indicación o cuando doy una instrucción o cuando hacemos un juego de atención, ahí lo sigo poniendo en práctica, ya no le digo a la dueña, finalmente es como una trampita, ¿no? que hago. Con sexto, definitivamente no se han prestado los chicos para hacerlo, ni han querido, entonces yo también no me he desgastado en ese ámbito. Y por el otro lado, lo manejo en otra escuela que está aquí muy cerca que se llama “yoga espacio”, que es quien me ha dado la oportunidad de llevarlo, pero no como budismo, sino como algo más laico y aquí le llamamos “atención plena e inteligencia emocional para niños” y sí, lo llevo todos los miércoles, una hora y trabajamos con los muchachos un tema determinado y lo desarrollamos una hora a la semana.

Emerge nuevamente la transmutación que el budismo experimenta en lugares separados de la religión, a base de la enseñanza de la práctica de la meditación y del uso de significantes seculares –como “ejercicio de atención” o “atención plena e inteligencia emocional para niños”-, los cuales facilitan un florecimiento del *habitus* budista más allá de las fronteras de la *sangha* o comunidad religiosa. Desde la vivencia de Cecilia, asimismo se atisba la desembocadura que el budismo encuentra en medios de comunicación como el radio, puesto que esta practicante participa en un programa donde comparte determinados elementos que su vertiente budista le proporcionó:

Tengo yo la oportunidad de participar en el radio, en el 760 de AM, que es radio ABC, en una sección que se llama “meditación para la vida”, donde damos como tips o consejos, bueno, no me atrevería a decir consejos, sino cápsulas sobre cómo meditar, enfocadas a los papás, a los abuelos, a las mamás, a las maestras, así, ¿no? a diferentes aspectos porque son como temáticas y la experiencia que tuve hace ocho días que fui a la radio fue que la... la... el programa que se llama “saludo al sol” cumplió un año y, bueno, pues obviamente me invitaron y mi participación era hablar acerca del yoga, mi experiencia personal y cómo es que la he llevado a la escuela con los niños. Y bueno, ahí tuve la oportunidad de conocer a gente de la comunidad budista, eh, hinduista, zen, eh, practicantes de yoga nada más así que van a los reclusorios, eh, conocí a dos chicos, matrimonio, chica y chico, que tienen un sistema que estudiaron en Alemania de yoga para niños y obviamente pues me interesé muchísimo en ellos, también conocí al, eh, director de instituto mexicano del yoga y también conocí a un maestro que se llama Alfredo, no recuerdo su apellido, pero que también tiene que ver con todo lo que es, eh, budismo, ¿no? entonces fue una experiencia increíble, estuve entre los masters de verdad, ¿no? como que la más pequeña en experiencia era yo, pero fue una experiencia muy padre, fue de mucha convivencia, de mucha amabilidad, vuelvo a decir que todos los budistas somos muy amables, ¿no? somos muy, eh, sí,

amables, amables, ¿no? nos presentamos todos muy bien, nos dimos un abrazo fraterno porque al final del día compartimos lo mismo, ¿no? tal vez cada quien desde su trinchera, pero tenemos un común denominador, que es el beneficio de todos los seres, y sí, fue muy agradable, compartimos pastel y fue, fue muy buena, muy buena experiencia.

Si bien el yoga es una práctica estrictamente localizada fuera del espectro budista, la cercanía cultural origina que en ciertas latitudes del budismo –como la corriente triratna, que alberga a Cecilia- sea integrada en el *habitus* de los adeptos. Cabe resaltar la existencia en otras partes del mundo de proyectos encaminados a instruir en el yoga a sectores sociales tan diversos como los niños y los reclusos, que el fragmento anterior permite dilucidar. Resulta pertinente agregar a esta observación las múltiples experiencias del establecimiento de la práctica de la meditación budista en prisiones alrededor del globo¹⁴⁷, ya que indica una apropiación notable del budismo y de otras producciones culturales de Oriente –como el yoga- en instituciones y grupos sociales de distinto orden.

Así pues, el desdoblamiento del *habitus* budista en México acaece en espacios externos al centro religioso o a la esfera privada, pero adecuando su naturaleza a los significantes y demás requerimientos de ambientes seculares, que otorgan cabida principalmente a la práctica de la meditación y a actividades como el *mindfulness* o los ejercicios de atención plena.

6.4. Budismo frente a lo público

A la luz del abordaje del modo en que los practicantes budistas interactúan con otros grupos sociales, será posible señalar algunos aspectos importantes del *habitus* del budismo en territorio mexicano. Y una de estas características consiste en la aceptación de la diversidad religiosa, como se advierte mediante el siguiente extracto de la entrevista con Fernando:

Antes yo era un poquito más como criticón, más que crítico, ¿sí? y trataba yo de... de demostrar que el otro estaba equivocado, ¿sí? ahora no, ahora es... inclusive te comento una cosa, yo fui director ejecutivo del consejo interreligioso de México (CIM) y tenía como función la defensa de... el derecho de cualquier persona a creer en lo que se le pegara la gana, ¿sí? así que, si tú querías creer que... este... que la Santa Muerte es la respuesta para tu... está bien, mi... mi propósito era defender tu derecho a creer en lo que tú querías, ¿sí?

El cargo de director ejecutivo del Consejo Interreligioso de México (CIM) permitió que este practicante ejerciera una defensa de la libertad de creencias, lo cual devela que la incorporación al budismo no trae consigo un rechazo del resto

¹⁴⁷ <http://losbudistasnousaninsecticidas.blogspot.mx/p/meditacion-vipassana-en-las-prisiones.html> (consultado el 2 de octubre de 2017).

de ofertas religiosas. Es necesario precisar que accedió a dicha posición a través de su papel de representante de la Comunidad Budista de México:

(El cargo de director ejecutivo del CIM) fue como resultado de haber sido parte de la comunidad budista de México, que a su vez me... me solicitan que yo sea su representante en el consejo interreligioso y luego el propio consejo interreligioso me solicita que yo sea su director ejecutivo, lo fui dos años, no más, ha habido otros, sigue habiendo otros directores porque es un cargo que solamente dura dos años, actualmente es el padre Efrén de la iglesia anglicana y así ha habido otros, ¿no? en el pasado... este... pero esa es una gran oportunidad que te da para conocer, diríamos, eh, en un ámbito de... de convivencia a otras religiones que están en México y que no tienen como propósito el... el reunirse para competir ni para convencer, sino simplemente para convivir, ¿sí?

Si bien es cierto que la convivencia entre religiones se constituye más bien como una finalidad del CIM, la postura de Fernando difería considerablemente de otras voces dentro del organismo, en especial la del catolicismo, cuyo interés se oponía con intensidad a los cimientos del Estado laico:

(...) me daba cuenta de que este tipo de organizaciones... este... no deja de tener un sesgo político y una gran influencia de la iglesia católica, ¿no? y que... eh, en última instancia, el hecho de yo haberme opuesto a ciertas propuestas de la iglesia católica, entre ellas, una quería que se volviera a impulsar la educación religiosa en todas las escuelas públicas y privadas... este... diciendo: "no, pero que todos demos clases de religión" y yo dije: "no es justo ni correcto ni es... ni es de... aparte... este... de acuerdo a un Estado laico", ¿sí? es un gran triunfo de nuestro país llegar a... a... o haber llegado a ser un Estado laico, ¿no? que la religión se imparta como... como educación en los ámbitos religiosos: en las iglesias, en los centros, en donde sea. Pero no en las escuelas, el propósito de una escuela no es la formación religiosa, ¿no? y esto hizo mucho enojar a... a... este... al cardenal Norberto Rivera... este... y... eh, y decía... eh, en un momento dado... este... pues yo, tanto defendía el derecho de todos de creer en lo que se les pegaba la gana, así como también defender el Estado laico en México y... este... y, en última instancia, esta yo creo que en el largo plazo fue una de las cuestiones por las cuales, eh, el episcopado mexicano se salió de ese consejo interreligioso, entonces ya no hay un representante de la iglesia católica en el conjunto de las... este... del consejo interreligioso de México.

Tal compatibilidad del *habitus* budista con el espíritu laico es también evidente en el comportamiento por separado que el budismo presenta con las instituciones de gobierno, punto ilustrado por el desempeño de Fernando en tanto representante de su religión en el país:

Bueno, yo tengo casi catorce años dentro de la... de la comunidad budista, por ahí. Y... este... y dentro de ese periodo pues he tenido el cargo... este... un... digamos, alternativamente, pero... eh, también son cargos rotativos, entonces no, no he tenido ya necesidad de ser representante. Lo que a mí me interesa mucho también y que lo hago de manera regular es el contacto, como representante de la comunidad budista, ante la comisión de derechos humanos, también para defender el derecho de todos los seres de creer o no creer en lo que se le pegue la gana.

Cabe mencionar que la Comunidad Budista de México surgió principalmente como un instrumento de distintas expresiones del budismo en el

país encaminado al fortalecimiento de las relaciones con el CIM¹⁴⁸; éste organismo, a su vez, se originó en tanto un canal de comunicación con el dispositivo gubernamental:

(El CIM) nace como una respuesta de... eh, tener una representatividad ante la... lo que es la subdirección de asuntos religiosos y migración, no sé por qué las ponen juntas, pero así las ponen, ¿no?, eh, tener una representación que permita de alguna manera... este... eh, crear un puente de diálogo con la instancia gubernamental y... eh, y tiene un peso relativo este... este consejo interreligioso ya durante tantos años... eh, hay muchas reuniones que hay en la secretaría de gobernación, hay... este... eventos que son, por poner ejemplo, una vez al año, eh, la secretaría de gobernación entrega... eh, lo que son la... los reconocimientos como asociaciones religiosas a muchos que los han solicitado, ¿no?... este... muchos de estos son grupos que son subgrupos de un... de algunas organizaciones como la iglesia católica u otros, ¿no? y obtienen, de alguna manera, después de un trámite, su... este... reconocimiento como... eh, AR's, ¿no? bueno, sabemos que hay SA's, ¿no? sociedades anónimas, asociaciones civiles, AC's y AR's son asociaciones religiosas, entonces ya con una erre ya puedes tener ministros de culto, etcétera, etcétera, unas exenciones de... de impuestos, etcétera, entonces mucho de lo que pasaba dentro del ámbito de... de... de trabajo como director de... ejecutivo del consejo interreligioso tiene que ver con este tipo de acciones casi políticas... este... eh, de normatividad, legales, etcétera y...eh, contacto con otras organizaciones similares que son locales en algunos estados, ¿no? otras organizaciones como consejos interreligiosos locales, ya sea en el norte, en el sur, etcétera, ¿no?

Tales palabras de Fernando indican el lazo de las comunidades religiosas con las instituciones de gobierno a través del CIM, el cual encuentra en el conglomerado budista un actor notablemente activo:

Curiosamente, el rol que tiene... eh, o que ha... ha fungido la reli... el... el... el budismo dentro de esta organización ha sido un rol fundamental, es decir, las otras religiones se mantienen un tanto pasivas, ¿sí? son... como que responden ante las propuestas y los que más propuestas hacemos somos los budistas, curiosamente, ¿sí? de hecho, una de las... de lo que recientemente se acaba de... de republicar son los estatutos como asociación civil de... este... el conjunto de... de... este... de asociaciones y... eh, y los... eh, los grandes promotores de haber... de hacer y de concluir con este proceso hemos sido los budistas, ¿sí?

Se vislumbra entonces que el *habitus* de los adherentes al budismo en el país logra adecuarse, como se expuso en apartados anteriores, a instancias allende la mera esfera privada o el recinto religioso; en lugar de implicar un repliegue de la vida pública, la incorporación a tal tradición oriental sirve de plataforma a determinados posicionamientos en asuntos de orden general:

Propuestas de carácter ecológico, propuestas de convivencia... este... propuestas... este... que tienen que ver con... con... eh, posturas frente a, por poner ejemplo, hacia... había una gran resistencia a darle... eh, reconocimiento a... a las preferencias sexuales y el budismo dijo: “no, tenemos que darle apoyo a aquellos que tienen preferencias de cualquier tipo, no podemos... no, no hay una especie de... de... de promoción de posturas... este... sexuales específicas, pero sí de promoción del respeto, ¿sí? pues tenemos que ser respetuosos”; la iglesia católica dijo: “¡de

¹⁴⁸ <https://www.comunidadbudistamexico.org/comunidad-budista> (consultado el 5 de octubre de 2017).

ninguna manera!" ¿sí? y también otros de... de... este... de... pues como mormones y otros que dijeron: "no, nosotros estamos un poquito en duda porque pues no es de acuerdo a lo que dice la biblia", etcétera, ¿no? pero nosotros dijimos: "tenemos que ser neutrales, esto es un asunto humano, no es religioso", ¿sí? ... este... y así como es con esto, ha habido pues una pues serie... durante muchos años ha habido muchos temas, ¿no? pero de los que más recuerdo son estos, ¿no? a veces se participa en otras cosas que se llaman... este... brigadas por la paz.... este... eh, algunos asuntos que tienen que ver con... con la buena convivencia vecinal, etcétera, ¿no? y en donde el conjunto de religiones, a la... al momento de dar apoyo, pues se hace de una manera totalmente... este... altruista, ¿no? entonces esos son el tipo de cosas que el budismo ha propuesto.

Aunque la unión de diferentes comunidades religiosas en el CIM funge más bien como la senda de entrada a la esfera pública, el budismo adquiere ahí, según la experiencia de Fernando, un peso específico que contrasta con las posturas de otros grupos, fenómeno que además sugiere las tensiones radicadas al interior del campo religioso en México. Y en esta arena el catolicismo se erige como un actor relevante, puesto que encarna, de acuerdo con los fragmentos citados, un polo opuesto a la perspectiva budista. Cabe subrayar que las propuestas del CIM funcionan, en ciertos casos, como una herramienta para mostrar buena voluntad hacia el exterior:

En la mayoría el... el... el catolicismo lo que hacía era tomar como escaparate de buena voluntad, de que tenía voluntad hacia fuera, a este consejo interreligioso, pero cuando ya dejó de tener este papel tan relevante para ellos, dijeron: "no, mejor nosotros nos cortamos" y... y, hasta donde yo sé, están abriendo otra organización exclusivamente con... eh, instituciones de carácter cristiano, ¿no? que vendría siendo una especie de asociación ecuménica, ¿no? para sus fines políticos.

Sin embargo, el conflicto mantenido con la Iglesia Católica se localiza únicamente alrededor de ciertas facciones, ya que se abre la puerta a otras expresiones provenientes del catolicismo que mantengan posturas afines, lo cual señala tanto la faceta conflictiva como la consensual que caracteriza al campo religioso mexicano, cuyos rasgos se manifiestan a través del CIM:

Ya tiene ahorita unos dos, tres años que... este... ya estamos sin la iglesia católica y, de hecho, se piensa que, a partir de la renuncia de Norberto Rivera que acaba de presentar, ¿sí? y que el Papa está por... por ratificar, muy posiblemente nombren a otro cardenal que tenga más afinidad con lo que tiene el consejo interreligioso. Si tú ves la postura del Papa Francisco I, ¿sí?... este... es una postura bastante abierta, que no es la postura de Norberto Rivera, ¿sí? entonces es muy probable que, por estas diferencias, sí salga, sí quede... este... jubilado honoríficamente, aunque sabemos que sería una renuncia forzada la de Norberto Rivera y el nuevo tiene que alinearse a la... a la... a la... eh, perspectiva de... eh... el Papa y creemos que este podría estar mucho más cercano a lo... a los... a la estructura original que tenía el CIM, que sigue conservando al día de hoy.

Asimismo, la experiencia de Fernando en este organismo interreligioso deja entrever que el *habitus* budista se presenta en México en tanto una cosmovisión que se distingue de otras debido a su espíritu pragmático:

(...) Sí hay comunicación con otros de otros lugares, ¿no? por poner un ejemplo, con la iglesia ortodoxa rusa, griega, etcétera, en sus lugares de origen, ¿sí? hay comunicación, pero no necesariamente tienen influencia, solamente comunicación y demás, ¿no? entonces de pronto... este... pues sí se saben cosas que están pasando en otras partes del mundo y se pide apoyo, ¿no? en la mayoría de las veces son apoyos de tipo... este... vamos a llamarle espiritual, que se unan en oración o en meditación por los hermanos que están sufriendo en tal lugar, ¿no? y ya, a eso se refiere, ¿no? los budistas somos un poquito más propositivos de decir: “bueno, sí están sufriendo, ¿y qué les vamos a mandar?” ¿no? ¿sí? “hay que mandarles agua, hay que mandarles esto”, ¿no? un poquito más... más en esa tónica, ¿no? somos más pragmáticos en ese sentido.

A pesar de la aceptación de la diversidad religiosa que se ha logrado palpar en el *habitus* budista en México, el trato que en el país reciben los practicantes del budismo no siempre se desenvuelve en un clima de tolerancia, aspecto revelado mediante el relato de Montserrat, quien del siguiente modo describe su relación con personas de otras religiones:

Pues es buena. Lo que pasa es que, de mi parte, porque aparte no solo lo digo yo, sino que lo dice Su Santidad el Dalai Lama, eh... yo creo que todas las religiones tienen un fin común, pero que está muy desdibujado, o sea, y entonces yo te diría “súper respetuosa”, pero no, no es súper respetuosa, o sea, yo tengo una tía que es híper cristiana y entonces ¿qué pasa? que lo que yo me doy cuenta es que sí, yo intento ser respetuosa, pero es que ellos no me respetan a mí, ¿no? entonces es esta cosa como de... o sea, mi tía, cada vez que me ve, me dice que me voy a ir al infierno y que se preocupa y que ora por mí, ¿no? y entonces yo digo: “bueno, qué linda que ores por mí, está bueno eso, ¿no? pero sí, no me digas que me voy a ir al infierno porque pues, o sea, no está padre, ¿no?” pero bueno, pues ya, me he vuelto como paciente, entonces cada vez que la voy a ver digo: “ok, ubica que te va a decir esto y pues sigue adelante”, entonces, ¿qué pasa? que eso ha como que... ha roto un poco como mi... ¿cómo decir? Mi cercanía con otras religiones, no me he vuelto a un punto intolerante, pero sí... me invitaron un día a la Ibero, por ejemplo, a representar el budismo, que yo también no sé porque lo acepté (risa), o sea, fue como: “¡ay, Montserrat!, va a haber un encuentro de religiones en la Ibero, ¿no? y queremos que tú vayas a hablarnos del budismo”, y yo dije: “ah, está buenísimo, genial” porque era para los chavos de la prepa y dije: “¡bomba! Está buenísimo” y entonces ¿qué pasó? Que de repente yo me di cuenta que yo estaba hablando ahí y estaba siendo juzgada por muchísima gente, ¿no? ¿por qué? porque yo tenía al híper judío al lado de mí, tenía al híper cristiano al lado de mí y... y a los dos lados y luego venía el híper católico y venía el híper... ¿no? entonces yo era la híper budista, ¿no? y entonces yo hablé, o sea, escuché, escuché, conozco las religiones, me interesan, estudié un curso como de teología también en... en Madrid y me interesan mucho, entonces los escuché y pues me pareció... está bueno, ¿no? está bueno entender cómo se vive porque se trataba de cómo vives tu budismo, cómo vives tu cristianismo y está bueno, me di cuenta que mucho se trata de hacer el bien y a mí eso me encanta, pero cuando empecé a hablar yo, no sabes cómo me atacaron, o sea, fue: “pero ¿cómo? Pero no, ¿cómo? Pero ¿qué sentido tiene si no hay Dios? ¿no? ¿qué sentido...? ¿no?” y fue como: “ok... este...”, entonces empecé como a defenderme hasta que llegó un momento donde dije: “ya está”, ¿no? o sea, “suelta”, pero entonces ahí fíjate, me preguntas eso y entonces yo pienso en esa experiencia, entonces lo que me ha pasado es que

¿cómo es mi relación? Es buena, es respetuosa, yo los respeto muchísimo, pero tampoco me gusta que vivimos en una sociedad muy enjuiciosa y entonces que hay poca tolerancia también hacia los que somos budistas, hay poca tolerancia y nos... nos marginan un poco, la verdad. No sé si supiste del choque de Reforma... eh... que murieron cuatro chavos (...) Bueno, el que iba manejando es amigo mío y... este... y entonces yo conecté mucho con esa... con esas muertes, a mí me... me tocaron mucho, entonces yo fui con mi maestro corriendo como de "por favor, tenemos que hacer algo por esas personas", ¿no? o sea, como... y él dijo: "¡sí!" y me acuerdo que fue hermoso, también fue hermoso porque fuimos, compramos veladoras, mi mamá fue y compró flores, ¿no? y entonces se armó de repente en la *sangha* un rollo bien bonito y entonces nuestro maestro que vive aquí, que es monje, agarró la bici y "¡vámonos!, ¡sí!" y fue como... entonces llegamos ahí y empezamos a hacer como una puya, ¿no? y empezamos a hacer plegarias y todo y hubo desde la persona que se acercó así de "¿puedo?", ¿no? así, encantadora, así: "¡claro que puede! Pero no le va a entender nada, pero venga, lea", ¿no? hasta gente que nos tomaba como fotos, gente que se reía, ¿no? ...este... gente... o sea, y entonces yo le dije a Tashi, ¿no? como: "wow", como que "¿sentiste eso?" y dijo: "pues sí, pero es normal, a mí me ha pasado mucho", ¿no? claro, él va como monje, ¿no? yo no, yo voy por la vida y nadie sabe que soy budista, él... y sí, desde la gente que lo ve como algo exótico, hasta la gente que se burla de nosotros, entonces frente a una sociedad que es poco tolerante, pues es difícil tener una buena relación frente a la intolerancia, ¿no?

Con base en las palabras de esta practicante se percibe la carencia de tolerancia que el budismo enfrenta en territorio mexicano en diversos ámbitos como la familia, la universidad y –en relación con el ritual mencionado en Avenida Paseo de la Reforma- la vía pública. La vivencia de Montserrat también corrobora la apertura a la otredad religiosa que caracteriza al *habitus* budista en México, puesto que sostiene la opinión de que todas las religiones comparten un fin común, a pesar de que éste, desde su punto de vista, se encuentre muy desdibujado. Tal postura abierta a la existencia de otras religiones yace además en el relato de Sandra, adherente a la rama tibetana quien teje una convivencia incluyente con el catolicismo:

Mis amigas estas que voy al club, son de las que van a misa los domingos y me platican y me dicen: "bueno, a ti como no te interesa porque eres de otra religión", "no, no –les digo-, sí, sí me interesa", me interesa sus puntos de vista que tiene que... que fueron a misa y que cantaron quién sabe qué, que cantaron... pero no critico, sino cada quien vive lo que le toca vivir, ¿no? y eso, eso está bien, ¿no? tengo gente que conozco que son muy religiosos también y de repente me invitan a... a una misa y yo voy con mucho gusto, no tengo por qué decir: "no, yo no voy porque es pecado para mí ir", no, no, yo convivo, es que hay que ser abierto.

Desde la experiencia de César, practicante del Zen, de igual manera se manifiesta dicho rasgo del *habitus* budista en el país, ya que la relación mantenida con su familia católica se fundamenta en una aceptación recíproca de las creencias:

O sea, yo tampoco fui como que llegar a la casa y voy a quitar a la Virgen de Guadalupe. No, en absoluto ¿no? El asunto de lo que se trata es de todo lo contrario ¿no? De ser abierto, tolerante, aliviado y pues han tomado bien ciertas cosas, o sea, sobre todo el hecho de que te vas a un retiro una semana y regresas, traes otro discurso, otra mirada, otro ritmo... "pues esto le

gusta, le hace bien y pues está bien ¿no?” Y sí, ven que es una práctica sana, aunque no sientan eso como “vamos a hacerlo todos” ¿no? Pero sí, fíjate que con la apertura necesaria como para no obstaculizarme y no juzgarme.

El caso de Arydashin, adepto a la tradición triratna, sugiere asimismo la presencia de aquella apertura religiosa cuando notamos que la fe católica de su esposa no genera ningún tipo de conflicto:

Si hay un cristo, si hay una virgen, no me perturba. Ese es... digamos que es la representación de una... de una deidad para otra religión y no tengo conflicto en que mi esposa pueda venerar o pueda adorar a otro... pues a otra figura (...) realmente el budismo lo que te... te lleva es a vivir en armonía, no ser... o sea, no tener la idea fija de que esto es lo correcto y esto es lo incorrecto, tienes que aceptar que... pues según se dice que el budismo no tiene el monopolio de la vida espiritual, hay otras tradiciones que también... eh, pueden ofrecer esa posibilidad de... de vivir la vida espiritual, entonces en ese sentido pues yo no... no quiero cambiar a mi esposa, o sea, sí me gustaría que ella practicara, me ha acompañado a las meditaciones aquí, pero... pero no como para decir... este... “tienes que hacerte budista”, pues pero ¿por qué? Es alguna decisión que ella debe de tomar.

De tal manera se detecta nuevamente la cabida que tiene la diversidad de creencias en el *habitus* budista en México; este reconocimiento de la falta del monopolio de la vida espiritual, como expresa Arydashin, también es evidente en el relato de Genaro, quien abunda en la coexistencia del budismo con otras religiones:

Me gusta tener... este... contacto con... con... con gente de otras religiones; si bien no como... como para estar... este... debatiendo, sí me gusta que... que... que exista esa diversidad porque... eh, para con el budismo es... este... ¿cómo te diré? Yo sí... esa es otra de las cosas en las que estoy muy de acuerdo, ¿sí? que no hay necesidad de que haya algo definitivo, ¿sí? o sea, no hay... aquí no hay necesidad de que todos sean budistas, ¿sí? o de que porque tú eres... este... católico no me puedo llevar bien contigo o cosas así, no, para nada, si incluso existe mucho esa... esa... esa mentalidad de que lo que a lo mejor lo que me sirve a mí no te sirve a ti para nada o hasta te puede ser dañino, o sea, no puedes... no... digamos, no es necesario inculcarle a nadie tu... tu... tu... tus cosas, ¿sí? tu... tu camino, ¿sí? y no se debe tampoco de mezclar, o sea, (risa) porque... digo, si te sirve, pues puedes tener un poquito de esto, un poquito de aquello, depende de cada quien, pero siempre teniendo cierta reserva, ¿no? o sea, sobre... sobre la... la... la utilidad que tenga, pero lo cierto es que no hay necesidad de que pues dejes de creer lo que tú... lo que tú quieras, por ejemplo, hay muchos católicos que... hay gente muy católica, curiosamente, hay gente muy católica que luego se acerca al budismo o gente incluso judía, ¿sí? porque judíos también, hemos tenido judíos que han venido aquí, ¿sí? y no sé, como te digo, no es invasivo, o sea, nunca se les dice: “no tienes... tienes que dejar de creer en esto porque esto es lo bueno”, no, no, no, o sea, a lo mejor las ya de manera más... este... más... este... te digo, ya en la base, de manera más... más fundamental, la visión sí es... la visión del budismo, la visión última, sí es... sí puede ser muy distinta, pero si a ti como persona, ¿sí? el... llevar el camino espiritual que sea, si te sirve, ¿sí? para, te digo, para ser mejor persona y en algún momento, ¿sí? o sea, se... llegara algo mejor, o sea, sea lo que eso sea, pues adelante, o sea, está a todo dar, o sea, si a ti... si a ti te funciona el cristianismo o te funciona el catolicismo, lo que sea, está muy bien, yo tengo amigos santeros, tengo amigos que son católicos, he conocido a gente incluso de... me he puesto a hablar

con gente que eran... ¿cómo estaba esto?, de la iglesia de la ciencia, judíos, o sea, no sé, he conocido a todo tipo de personas.

La experiencia de Dayapalin se agrega a esta ejemplificación de la apertura a la otredad religiosa que caracteriza al desenvolvimiento de la praxis budista en territorio mexicano, ya que también indica la asistencia de individuos de otras religiones en su recinto sagrado:

El centro budista también está abierto a quien quiera ir, ¿no? o sea, al centro budista van personas que tienen su fe en el catolicismo, pero pues van y meditan, ¿no? Hay personas que son... que practican otra religión, pero dicen “voy a una clase de yoga que dan en el centro budista” o sea, el centro budista está abierto a quien sea, o sea, algo que me gusta mucho del budismo es que no está peleado con las otras religiones.

Por último, cabe señalar que en el despliegue del budismo se vislumbra la satisfacción de las demandas ideológicas que lleva a cabo la religión, aspecto apuntado en el marco teórico y que consiste en el otorgamiento de justificaciones de la posición social ocupada por el individuo. Tal rasgo se advierte desde el siguiente fragmento de la entrevista con Sandra, a propósito de su concepción de la muerte:

Esa luz que te estoy hablando que está dentro de todos nosotros, eso no va a morir nunca. Te mueres físicamente, muere tu cuerpo, pero tu mente, que es eso, sigue, tu mente sigue porque... porque esa no la puedes matar, o sea, se descompone ese... pone el Dalai Lama el ejemplo, es como un vestido viejo que ya no te sirve y que entonces lo tienes que desechar, entonces si piensas así, dices tú: “bueno, me muero, pero mi mente sigue”, ¿me entiendes? Entonces la mente no se muere, tu mente sigue y sigue para, a según has actuado en tu vida, sigues progresando o sufriendo las consecuencias de tu comportamiento en la vida, por ejemplo, la gente que... que hace cosas o que mata gentes o que explota a los pobres o que todo, claro que se muere y su mente, que no se ha muerto, no se vaya al cielo, sino esa mente vuelve a renacer, digamos, en los infiernos, por ponerle un nombre, son la gente que... que... que no tiene para comer y que vive muy mal o que tiene una enfermedad rara to..., están pagando algo de lo que hicieron, entonces son reencarnaciones, entonces hay que procurar hacer siempre las cosas pues bien para que tu mente se libere de todas esas avaricias y codicias y cosas y, cuando te mueras, puedas renacer en un plano mejor todavía del que tienes ahorita, ¿sí?

Por un lado, es posible advertir que la cosmovisión budista le otorga a esta practicante la creencia de que una situación social desfavorable le espera a gente que realiza actos deplorables como matar, explotar a los pobres, etcétera. En este caso, nos encontramos con una demanda ideológica de tipo compensatorio, puesto que apunta al resarcimiento o castigo de acciones percibidas como injustas en una vida futura. Por otra parte, se vislumbra que el enfoque religioso de Sandra le proporciona la convicción de que las condiciones sociales desafortunadas de ciertos sectores poseen su origen en acciones efectuadas en vidas pasadas. Aquí hallamos una demanda ideológica de tipo legitimador, ya que se dirige a la justificación del lugar privilegiado de un grupo social respecto a otro. Tenemos entonces que ambas demandas ideológicas expuestas en el marco teórico

subyacen en el *habitus* de un mismo individuo: se apela a una existencia futura con el objetivo de compensar una situación injusta y se recurre a una vida anterior para dotar de sentido a determinada condición privilegiada.

Estas dos caras de la función ideológica de la religión, que implican tanto una expectativa de compensar una situación social injusta, así como una conciliación con determinadas condiciones sociales existentes, permean asimismo el *habitus* budista de Genaro, practicante que considera como tarea de suma importancia la experiencia de la compasión hacia individuos opuestos a la propia perspectiva ética, lo cual afirma a propósito de la pregunta sobre los compromisos más relevantes en su vivencia del budismo:

Pues yo creo que para mí es muy importante generar una... una... una compasión que no solo abarque a las personas más inmediatas, ¿sí? que tengo aquí, o sea, no solo a mis amigos, a mis padres, a mis mascotas, a la gente que conozco aquí, ¿sí? sino una que realmente, realmente llegue a permear a todos, para mí es muy importante ese tipo de... de... de... de amor porque al final de cuentas la... la... la... la compasión... a mí me gusta mucho luego cómo... te digo, las definiciones que hay en el budismo para las diferentes cosas, un maestro de nosotros diría que la compasión pues no es otra cosa que el amor... ¿cómo se llama? aplicado al sufrimiento de otros, ¿sí? o sea, y realmente pues sí, es... es... o sea, es ese deseo, ¿sí? de que sean felices, ¿sí? y puede ser muy difícil, muy difícil cuando se tratan de personas que te... que te puedan resultar fastidiosas, ¿sí? de gente grosera, de gente agresiva, ¿sí? o sea, y a lo mejor en algún punto puedes llegar a pensar, no sé, o sea, no sé, hay gente que no podría ni siquiera pensar en la idea de que, no sé, de desearle algo bueno a... a Trump o a la gente del Estado Islámico, ¿no? de ISIS, pero yo podría hacerlo y yo sé que en algún punto sería muy difícil, ¿sí? sería muy difícil realmente sentir empatía para alguien que ha hecho cosas tan negativas, pero es importante hacerlo, o sea, porque, o sea, sé que es difícil, pero para mí es importante porque tiene todo el sentido del mundo el generarlo porque son muchas veces... a veces están tan ciegos, ¿sí? que realmente es necesario tener esa... esa... esa... esa... ¿cómo te diré? Esa visión hacia ellos, o sea, tenerles esa paciencia, ¿sí? no se trata de que estés de acuerdo con las cosas que estén haciendo, ¿sí? porque también lo ha dicho el Dalai Lama, lo dijo alguna vez cuando vino aquí, cuando estuvo en el estadio azul, que le preguntaron algunas cosas también muy difíciles sobre una chava que... o un cuate que habían... este... que habían... pues que habían secuestrado, ¿no? y que habían... o sea, que había matado a uno de sus captores en una de esas, ¿sí? estaba... pues ¿qué pasa con eso? ¿sí? dice: “pues la verdad es que son situaciones muy difíciles, ¿sí? eh... obviamente sí se genera un karma negativo, aunque no es tan malo como si tú mataras a alguien nada más porque te cae gordo, ¿sí? o sea, fue por salvar tu vida, ¿sí? y –dice- pues hay que tenerle mucha compasión a este tipo de personas –dice- porque la verdad es que... pues buscan lo mismo que todos nada más que pues de maneras que los dañan mucho, ¿no? que los van a dañar mucho y –dice- y no se trata de estar... o sea, tener compasión... la idea de tenerle compasión a la persona no se trata de tenerle compasión a lo que hace”, o sea, no se trata de estar de acuerdo con sus acciones, ¿sí? sino se trata de estar consciente, ¿sí? de... de... de... de que esa persona también está sufriendo y de que va a sufrir por esas tarugadas que está haciendo. Y, te digo, puede ser una idea muy difícil, a lo mejor, te digo, también ya después de estudiar y después de estar un rato en esto te puedo decir “sí, quiero generarlo también”, pero yo también tengo gente que me puede caer gorda, ¿sí? o sea, puedo todavía sentir muchos celos, puedo sentir mucho enojo, ¿sí? y pues eso es la práctica, por eso para mí sí es... sí es algo que es muy importante. Eso y yo diría que lo otro que me es... o sea, que es... que para mí es muy importante, ¿sí? de... de... de practicar hoy en

día y que está muy relacionado con el budismo es justamente desarrollar cada vez más esta... esta... esta sabiduría, ¿no? digo, yo no podría hablar que... de que tenga demasiada, ¿no? o... o incluso yo creo que lo mío no pasa de... de... de conocimiento y de... y de lo intelectual, ahorita, pero... porque es fundamental, o sea, la sabiduría y la compasión son fundamentales en todo momento, no solo en el budismo, sino yo creo que en la vida, ¿no? por eso más que nada, ¿sí? diría que esas dos: sabiduría y compasión. Sí.

A través de este fragmento se torna evidente, en primer lugar, que la cosmovisión religiosa deviene en la empatía con el otro, especialmente con aquellos actores sociales desprovistos de una valoración ética positiva, como en el extracto citado encarnan Trump, ISIS y los secuestradores. En segundo lugar, se observa que dicha identificación con tales sectores problemáticos no constituye, sin embargo, una aprobación de los actos que realizan, sino justamente una forma de enunciar el carácter reprobable de sus acciones y de suscribir a la creencia en un castigo o resarcimiento futuro. En otras palabras, la empatía o la compasión experimentada hacia el opresor se establece como un medio destinado a la percatación de una situación social injusta y de su posterior indemnización. En ese tenor, la demanda ideológica de legitimación, concebida como la adecuación de la conciencia a determinada estructura social, funge en tanto una fase previa a la demanda ideológica de compensación, la cual expresa el deseo o la expectativa de cambio de tales condiciones sociales. Lo anterior sugiere entonces la articulación de ambos tipos de demandas ideológicas que satisface la religión en el *habitus* budista en México.

El acercamiento a las relaciones objetivas y subjetivas que establecen los practicantes del budismo con el mundo social externo ha permitido advertir que el desenvolvimiento de tal religión oriental en el país se caracteriza por una postura abierta e incluyente con la diversidad de creencias, a pesar de ciertas manifestaciones de conflicto que los relatos de Fernando y de Montserrat dejaron entrever.

Conclusiones

La exploración en la subjetividad budista llevada a cabo en esta tesis ha develado ciertos elementos que resulta necesario subrayar para comprender de mejor manera la apropiación que en México se realiza de la tradición religiosa inaugurada por Buda.

En primer lugar, el aspecto comunitario se muestra como una piedra angular de la experiencia en el budismo que los practicantes entrevistados han permitido vislumbrar. Si bien el cobijo existencial que la comunidad proporciona es una pieza clave de tal religión, puesto que justamente la *sangha*, término budista que se refiere a la comunidad espiritual, es una de las tres joyas de su cuerpo doctrinal, también es cierto que la manifestación concreta que el budismo adquiere en tierras mexicanas está marcada por el deseo de reconstruir vínculos colectivos que fortalezcan el marco de sentido que el individuo aplica en su vida cotidiana. A pesar de presentarse el *habitus* budista en tanto una praxis encaminada a la consolidación individual o al reconocimiento de las capacidades individuales, el apoyo que ofrece la comunidad de creyentes en dicha tarea es un recurso insoslayable. Sería incorrecto, no obstante, ubicar la dimensión comunitaria como una característica distintiva del budismo en el mundo de las religiones, ya que un componente esencial del fenómeno religioso, desde el enfoque clásico de Durkheim, es precisamente la congregación de personas en torno a lo sagrado:

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que declara adherir a ellas y practicar los ritos que le son solidarios. No solamente están admitidas, a título individual, por todos los miembros de esa colectividad; sino que son cosa del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que lo componen se sienten ligados unos a otros por el solo hecho de tener una fe común. Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama una Iglesia. Pues bien, no encontramos en la historia religión sin Iglesia.¹⁴⁹

Aunque el término “Iglesia” es ajeno a la cosmovisión budista, ésta comparte con otras religiones la presencia de un dispositivo comunitario –que en su caso es encarnado por la *sangha*- desplegado con el propósito de transmitir adecuadamente un determinado saber sagrado. Y en el contexto de las sociedades modernas, caracterizadas por la disolución de certidumbres colectivas y por la insuficiencia ideológica de sus propios discursos para brindar seguridad al individuo, las aspiraciones comunitarias que ofrece la religión, entendida como la adscripción voluntaria a un linaje autorizado por cierta tradición, se mantienen

¹⁴⁹ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, op. cit., p.46.

como un fundamental polo de atracción, punto señalado por Danièle Hervieu-Léger al hablar del sujeto atravesado por los avatares de la modernidad:

Privado de la seguridad de las comunidades estables, que ofrecían a cada uno la evidencia de un código de sentido fijado definitivamente, y privado también de las grandes visiones universalistas sostenidas por los ideólogos de la modernidad, este individuo «flota» en un universo sin un punto de referencia fijo. Su mundo vivido ya no es un mundo por hacer. Su principal horizonte se convierte en la autorrealización, la unificación subjetiva de las experiencias parceladas que corresponden a los diferentes sectores de actividad en los que está comprometido, y en las diferentes relaciones sociales en las que se encuentra atrapado. En este contexto, la elección de remitirse, de manera voluntaria, a la autoridad de una tradición, e incorporarse subjetivamente a la continuidad de un linaje, constituye una de las modalidades posibles de la construcción postradicional de la identidad del yo, entre muchas otras que ponen en juego la afectividad de los individuos y se alimentan de sus aspiraciones comunitarias, sus recuerdos y sus nostalgias.¹⁵⁰

El *habitus* budista desdoblado en comunidad revela asimismo que el proceso de secularización que ocurre en Occidente -y, específicamente, en América Latina- no consiste en el confinamiento de la religión en el ámbito privado e individual, sino en el desplazamiento de la colectividad de creyentes a espacios distintos de enunciación de lo público, fenómeno palpable en la participación del budismo en el CIM, organismo que apunta a ese reacomodo en la esfera pública que los grupos religiosos experimentan en un ambiente de pluralización de ofertas de sentido:

Es particularmente interesante subrayar que la pluralización de lo religioso no conduce entonces a la salida de lo religioso del espacio público y a su privatización, como lo dejaban intuir las teorías de la secularización, sino a su refuerzo como grupo de presión y actor comunitario.¹⁵¹

Sin embargo, es importante mencionar que el papel desempeñado por las comunidades religiosas en el escenario político responde a intereses propios del campo religioso, cuyo devenir interno se ve afectado por una creciente competencia entre distintos actores que optan por un posicionamiento en asuntos de orden público para afianzar su situación en la arena religiosa:

[...] la transformación de las relaciones dentro del campo religioso por la lógica de la competencia y del mercado empuja a los nuevos actores a intentar movilizar sus recursos en el plano político, con el objetivo de modificar la relación de fuerza al interior del mismo campo religioso.¹⁵²

Y si bien, como se ha afirmado, la construcción de comunidad es un rasgo omnipresente en el vasto conjunto de las religiones, la forma que cobra lo

¹⁵⁰ Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005, p.271.

¹⁵¹ Jean Pierre Bastian, "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas", en *Pluralización religiosa de América Latina*, coordinado por Olga Oldgers Ortiz, Tijuana, CIESAS, 2011, p.31.

¹⁵² *Ibid*, p.32.

colectivo en el budismo posee un carácter específico advertido tanto en el capítulo teórico como en la indagación empírica, el cual se refiere a la relación establecida entre maestro y discípulo para el óptimo aprendizaje de las enseñanzas sagradas. La centralidad que ocupa el maestro en la *sangha* es indudablemente un ingrediente imprescindible de la vivencia budista, que además se refleja en el cuerpo doctrinal mediante otra de las tres joyas que conforman a tal religión oriental: el Buda. La función principal ejercida por el maestro –ya sea el fundador o el vivo- radica en el otorgamiento de un modo ejemplar de vida que pueda ser absorbido por el discípulo, aspecto atisbado en la presente investigación y que es confirmado por el trabajo de Weber, quien define al profeta ejemplar de la siguiente manera:

(...) es un hombre ejemplar que señala a los demás con su propio ejemplo el camino de la salvación religiosa, como Buda, cuya predicación nada sabe de un encargo divino ni de deber moral de obediencia, sino que se dirige al propio interés de quien necesita salvación para que recorra el mismo camino que él (profecía ejemplar).¹⁵³

Se ha logrado observar en esta tesis que dicha labor generadora de conducta ejemplar no se restringe a la figura oficial del maestro, sino que diversos actores tanto internos como externos a la comunidad religiosa envisten ese cargo simbólico en determinadas circunstancias, puesto que sirven de referente para mejorar la práctica budista del individuo. No obstante, el maestro conductor de la *sangha* se distingue también por la posesión de la palabra ejemplar, es decir, del discurso carismático que abastece de sentido al discípulo en su vida cotidiana. Como se indicó en el marco teórico, una peculiaridad del budismo consiste precisamente en la primacía del habla frente a la escritura, en la mayor autoridad de la palabra emitida por el maestro que la depositada en los textos. Pues bien, en el contexto de la religiosidad mexicana es posible hallar similitudes entre el maestro y agentes para-eclesiales que conviven de manera tensa con la hegemonía católica, como el caso del celador en San Juan de los Lagos, servidor religioso que sustenta su legitimidad en el dominio de la palabra espontánea y que se opone a algunas directrices doctrinales de la institución eclesiástica, pero sin representar, en última instancia, un rompimiento definitivo con la autoridad de la Iglesia.¹⁵⁴ Aunque evidentemente el budismo conforma una tradición religiosa distinta en contenidos y formas, a través de los relatos de nuestros informantes se apreció que el desenvolvimiento del *habitus* budista no conlleva una postura hostil respecto al catolicismo y que incluso propicia, en algunas vivencias, una amalgama de prácticas e identidades. En ese tenor, el maestro budista fungiría en

¹⁵³ Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit.*, p.361.

¹⁵⁴ Hugo José Suárez, "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales", *Archives de sciences sociales des religions*, 142 (abril-junio), 2008, p.98.

tanto un agente para-eclesial que, a pesar de disentir en el modo de tejer el lazo con lo sagrado, se reparte con el aparato eclesiástico el trabajo de conducción del sujeto en su búsqueda personal de sentido.

El arraigo profundo que el practicante budista instaura con su comunidad y su maestro impide considerar a la importación de tal religión oriental como una expresión del fenómeno llamado *new age*, el cual se caracteriza más bien por una praxis religiosa ecléctica e individualizada:

Él énfasis en la especificidad individual y la multiplicidad de caminos separan a la Nueva Era de los grupos de practicantes de religiones orientales presentes en Occidente que suelen considerar absolutamente necesario (aún cuando no lo enfatizan en discursos públicos) la permanencia dentro del propio grupo o el trabajo bajo la supervisión de un *único* gurú.¹⁵⁵

La sólida pertenencia a la *sangha* y al resguardo espiritual del maestro distingue entonces al budismo de la circulación permanente entre diversas religiones efectuada en el *new age*, que coloca sobre el individuo el arbitrio último de su experiencia religiosa.¹⁵⁶ Es cierto que mediante los relatos de vida se logró vislumbrar que los adherentes a las enseñanzas de Buda abrevan de diferentes fuentes de sentido en su cotidiana elaboración de un mundo con significado, pero este rasgo corresponde en todo caso a una peculiaridad universal del hecho religioso, que consiste en la multirreligiosidad, definida del siguiente modo por Daniel Gutiérrez:

Aquella característica esencial del *Hommo credos* que relaciona e intercambia diversos valores espirituales y de orden religioso con su entorno, teniendo como referente central una creencia o práctica establecida, sin dejar de enriquecer su mundo religioso con elementos exógenos a su creencia principal.¹⁵⁷

Lejos de mermar el compromiso con el budismo, la integración de prácticas y saberes de registro variado permitía a los sujetos entrevistados una

¹⁵⁵ Alejandro Frigerio, “Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo”, en *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, coordinado por De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Juárez Huet, México, CIESAS-El Colegio de Jalisco-Publicaciones de la Casa Chata, 2013., p.58.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.58.

¹⁵⁷ Daniel Gutiérrez Martínez, “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”, en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. V, núm. 19, 2005, p.621. Esta conjugación de tradiciones distintas en un mismo individuo también fue advertida por Carlos Garma, quien la define como *cohabitación de las religiones*, donde la pertenencia a una religión institucionalizada no anula el uso de otras formas de conexión con lo sagrado. Carlos Garma, “Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis”, *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, Año 12, núm. 24, marzo 2018, p. 119. No obstante, como menciona este autor, tal coparticipación suele ser condenada por las instituciones eclesiásticas –específicamente católicas y protestantes–; en el caso budista, tanto los informantes como los discursos del maestro Zen que logré escuchar en mi estancia etnográfica manifestaban, en cambio, una actitud incluyente hacia cosmovisiones ajenas, si bien el carácter rector de la *sangha* y de su guía se hallaba fuera de toda discusión, aspecto que, como se apuntó previamente, distingue al budismo del *new age*.

consolidación de la perspectiva ideológica adoptada en el sendero budista, punto que devela el espíritu de apertura e inclusión que se impregna en el *habitus* de dicha religión asiática en suelo mexicano. Sin embargo, tal ánimo incluyente se puede entender como un aspecto propio del estado actual que presenta la relación con lo sagrado en el país; en lugar de contraer exclusividad con alguna tradición, el clima religioso se traduce ahora como un *habitus* flexible:

En el México de hoy se puede tener devoción a la Virgen de Guadalupe y a la Santa Muerte; creer en la Trinidad y en la naturaleza; ir a eucaristía católica y consultar a chamanes; en suma, es un tiempo no de oposiciones excluyentes sino complementarias, no contradictorias. Es el tiempo del “y”, no del “o”; de la asociación, no de la oposición.¹⁵⁸

Cabe resaltar que una instancia de sentido que sobresale de aquellas que se funden con la praxis budista, tanto en el nivel de las prácticas como en el de las concepciones, se refiere al dispositivo de la psicología, disciplina científica o humanística que en Occidente ha tendido un puente con el budismo que provoca un apoyo recíproco entre ambos saberes o tradiciones de pensamiento. También es importante enfatizar que una notoria diversidad de instituciones de orden secular como las empresas, las escuelas e incluso las prisiones incorporan la meditación budista en sus actividades internas, suceso que indica la pervivencia de lo religioso en terrenos allende la religión o, dicho de otra manera, la adaptabilidad del *habitus* del budismo a espacios ajenos a la *sangha* o comunidad religiosa. Tales hechos sugieren la presencia de una especial simpatía de contextos sociales modernos por el contenido de la producción cultural asiática en cuestión, fenómeno que remite a la siguiente observación punzante de Slavoj Žižek:

No es sorprendente que un tal budismo-taoísmo pueda funcionar como complemento ideológico de la globalización liberal: nos permite participar del sistema manteniendo al mismo tiempo una distancia interna... Capitalistas, sí, pero desapegados, zen...¹⁵⁹

Este lineamiento budista concerniente al desapego, que se sustenta en la creencia en la impermanencia de las cosas, componente de la cosmovisión del budismo palpable a lo largo del acercamiento empírico, parece satisfacer una de las necesidades subjetivas de la situación social moderna denominada “vida líquida” por Zygmunt Bauman, donde se constituye como un requisito supremo la capacidad de renuncia:

La vida líquida es una sucesión de nuevos comienzos, pero, precisamente por ello, son los breves e indoloros finales –sin los que esos nuevos comienzos serían imposibles de concebir- los

¹⁵⁸ Hugo José Suárez, *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*, México, UNAM, 2015, p.325.

¹⁵⁹ Slavoj Žižek, “Capitalistas, sí..., pero zen...”, en *Slavoj Žižek en español*, 2005. Consultado en <http://www.geocities.ws/Žižekencastellano/artCapzen.html>

que suelen constituir sus momentos de mayor desafío y ocasionan nuestros más irritantes dolores de cabeza. Entre las artes del vivir moderno líquido y las habilidades necesarias para practicarlas, saber librarse de las cosas prima sobre saber adquirirlas.¹⁶⁰

Así pues, la creencia budista en el carácter efímero de los acontecimientos se erige en tanto una posible explicación del entusiasmo que en México y en Occidente se expresa por la cosmovisión oriental que nos ocupa, ya que proporciona un equipamiento ético para lidiar con la constante transformación de las condiciones de existencia que marca el régimen político y económico de la sociedad contemporánea; en tal sentido, el despliegue occidental del budismo funcionaría como superestructura de las relaciones sociales que prevalecen actualmente:

La gente no es ya capaz de adaptarse al ritmo de progreso tecnológico y a las transformaciones sociales que lo acompañan. Las cosas cambian muy rápidamente. El recurso al taoísmo o al budismo ofrece una salida. En vez de intentar adaptarse al ritmo de las transformaciones, es mejor renunciar y "dejar ir", manteniendo cierta distancia interior en relación a esa aceleración, la cual nada dice sobre el núcleo más profundo de nuestro ser.¹⁶¹

Más allá de esta faceta ideológica del fenómeno religioso, cuyos destellos aparecieron en los relatos de nuestros informantes, se logró apreciar en el *habitus* budista en tierras mexicanas una praxis compleja acaecida de manera distinta en cada apropiación individual, moldeada por las especificidades del trayecto de vida del sujeto practicante; no obstante, como anteriormente se mencionó, un común denominador advertido fue aquel del espíritu de apertura que el individuo converso muestra frente a las ofertas de sentido de su alrededor, lo cual además subraya que la honda sumersión en tal doctrina religiosa no trae consigo el alejamiento del resto de perspectivas y prácticas que se encuentran al alcance del creyente, sino la utilización de todo dispositivo de significado que alimente la concepción del mundo adquirida con el budismo, que conlleva, del modo en que lo reveló el trabajo empírico, una postura conciliatoria con el mundo circundante.

Asimismo, la religiosidad de los practicantes budistas sugiere la importancia cardinal que el cuidado de la mente supone para quienes adoptan el camino del budismo, elemento que vuelve comprensible el alto grado de convivencia que dicha tradición oriental experimenta con el saber de la psicología, punto señalado con anterioridad y que no deja de llamar la atención debido a ese límite difuminado que indica entre manantiales discursivos de origen religioso y otros considerados usualmente como científicos o seculares. Y este vínculo estrecho que psicología y budismo edifican en Occidente también abre la cuestión sobre las semejanzas que unen a la figura sociológica del maestro y la del terapeuta; ambos compartirían,

¹⁶⁰ Zygmunt Bauman, *Vida líquida*, Barcelona, Paidós, 2006, p.10.

¹⁶¹ Slavoj Žižek, "Capitalistas, sí..., pero zen..." en *Slavoj Žižek en español, op. cit.*

desde el enfoque de Bourdieu, la misma función que atañe al brujo –despojado, claro está, de toda connotación peyorativa- y no al profeta, puesto que dirigen sus esfuerzos a la mera curación del individuo en vez de enfocarse en la elaboración de una visión sistemática del mundo y de la vida:

(...) mientras que el profeta afirma su pretensión al ejercicio legítimo del poder religioso, entregándose a las actividades a través de las cuales el cuerpo sacerdotal afirma la especificidad de su práctica y la irreductibilidad de su competencia, por lo tanto, la legitimidad de su monopolio (e. g. la sistematización), i. e. produciendo y profesando una doctrina explícitamente sistematizada, apropiada para dar un sentido unitario a la vida y al mundo y para proporcionar, por ello, el medio de realizar la integración sistemática de la conducta cotidiana alrededor de principios éticos, i. e. prácticos, el brujo responde poco a poco a demandas parciales e inmediatas, usando el discurso como una técnica de cura (del cuerpo) entre otras y no como un instrumento de poder simbólico, i. e. de predicación o de “cura de almas”.¹⁶²

Por lo tanto, el maestro budista –al igual que el psicoterapeuta, al menos en cierto grado- se develaría una vez más como agente para-ecclesial que, si bien brinda servicios religiosos desviados de los preceptos de la institución eclesiástica dominante, no pretende suplantar a ésta en su rol concreto de otorgar una perspectiva totalizante de la realidad, a diferencia del profeta, participante del campo religioso que encarna una competencia frontal al aparato sacerdotal en aquella labor de sistematizar determinada cosmovisión. Esta peculiaridad de la figura sociológica del maestro se tornaría entonces como una vía de explicación del *habitus* incluyente que caracteriza a los adherentes al budismo, ya que en el seno de tal comunidad religiosa permanece ausente la intención de formular una entera doctrina del mundo y más bien sostiene el interés de otorgar a cada individuo por separado una solución de problemáticas que aquejan no tanto su cuerpo como su mente.

No obstante, esta relación armónica entre los servicios ofrecidos por el maestro budista y el sacerdote católico no puede ocultar las profundas diferencias que separan al budismo de todo el mundo judeocristiano, referidas en esencia al asunto de la existencia de Dios, las cuales propiciaban un cierto rechazo de las personas entrevistadas a ubicar su práctica como religión, a pesar de que tal negativa no fue de naturaleza tajante. En cambio, se logró advertir en los informantes un determinado grado de ambigüedad en cuanto a la conceptualización del budismo como doctrina religiosa; en algunas ocasiones concedían que se le otorgase el título de religión y en otras más bien lo descartaban. Como se sostuvo en el marco teórico, la presencia de una divinidad no define en última instancia al fenómeno religioso, sino la división entre cosas sagradas y profanas, aspecto que, desde la perspectiva de Durkheim, introduce al budismo en el abanico de las religiones, ya que establece en su interior la

¹⁶² Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Relaciones*, op. cit., p.65.

sacralidad de las Cuatro Nobles Verdades y de sus prácticas correspondientes. De cualquier modo, aquella postura dudosa que los informantes mostraron respecto al estatus de la tradición budista como religión también se encuentra en el trabajo sociológico de Weber, quien asimismo deja abierta la pregunta sobre la consideración del budismo como cosmovisión religiosa:

Es (el budismo) la religión estamental específicamente apolítica y antipolítica o, mejor, el «arte» religioso de un monacato mendicante, itinerante y con formación intelectual. Es, como toda filosofía y hierurgia hindú, una «religión de salvación», si se quiere dar el nombre de «religión» a una ética sin dios –o, mejor dicho, con una total indiferencia a la cuestión de si existen dioses y de qué forma existen.¹⁶³

Por lo tanto, este rasgo distintivo del budismo en la esfera de las religiones, que consiste en la irrelevancia del papel que pudiera desempeñar un dios en la tarea de salvación, mientras que otorga un carácter sagrado a la posesión y puesta en práctica de las Cuatro Nobles Verdades, origina esa carencia de apreciación terminante sobre el rubro que corresponde a la praxis budista en el relato de nuestros informantes: ¿es religión?, ¿ciencia?, ¿filosofía?, ¿espiritualidad? En consonancia con la orientación pragmática del budismo, para los individuos entrevistados parecía un aspecto de mayor importancia el beneficio concreto que la sumersión en la ética budista generase en sus vidas.

Por último, cabe destacar algunos elementos de la estrategia metodológica empleada en la presente investigación; en primer lugar, surgieron las tensiones inherentes al método etnográfico, el cual decidió aplicarse sobre la marcha del abordaje empírico, dado que, como se apuntó en el capítulo quinto, la asistencia como practicante al centro budista resultó ineludible. Fue particularmente la observación participante el asunto de mayor complejidad: ¿cómo participar auténticamente en una comunidad si existe una voluntad académica de por medio? Y, en dirección inversa, ¿cómo estudiar objetivamente un grupo si se forma parte de sus actividades? Desde luego que este problema no es ninguna novedad en la disciplina etnográfica,¹⁶⁴ pero emerge con especial delicadeza en el acercamiento al hecho religioso porque ingresa en una zona de alto nivel de significado para el sujeto. De cualquier modo, una de las grandes aportaciones del método etnográfico en el presente trabajo consistió en que posibilitó palpar en su inmediatez el funcionamiento de categorías sociológicas como el carisma, concepto mencionado en el marco teórico, el cual se develó en su naturaleza de hecho social, de la manera en que sostiene Bourdieu, ya que las posturas del líder espiritual, como se mostró en el acercamiento empírico, no hacían más que reflejar el marco interpretativo de la comunidad en su conjunto.

¹⁶³ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, op. cit., p.218.

¹⁶⁴ Rosana Guber, *La etnografía, método, campo y reflexividad*, op. cit, p.61.

En segundo lugar, los relatos de vida conformaron una ruta de acceso a la realidad social bastante provechosa, debido a la vivencia directa de un fenómeno que las palabras del individuo permiten vislumbrar; sin embargo, también se volvió evidente que el establecimiento de la comunicación con los informantes solamente sucede a través del contacto e ingreso –en mayor o menor grado- a la colectividad que los arroja, cuestión que incluso es cierta en el caso de los practicantes budistas que conocí fuera de mi trabajo etnográfico, puesto que la pertenencia común a la institución familiar y al círculo de amigos me posibilitó la entrada a la conversación con los adherentes al budismo que hicieron asequible esta tesis.

No obstante, quizás la aportación y el aprendizaje más valioso de la metodología utilizada –e incluso de la tesis completa- consistió en la técnica de la entrevista; el ejercicio subjetivo que exige al investigador, encaminado a la sincera receptividad de la singularidad del informante, parece contribuir, a pesar de su carácter planeado o artificial, al fortalecimiento de una relación de igualdad con el otro.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009.
- Arvon, Henri, *El budismo*, México, Publicaciones Cruz, 2002.
- Barthes, Roland, *La semiología*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1972.
- Bastian, Jean Pierre, “Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas”, en *Pluralización religiosa de América Latina*, coordinado por Olga Oldgers Ortiz, Tijuana, CIESAS, 2011.
- Bauman, Zygmunt, *Vida líquida*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Baumann, Martin, “Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective”, en *Journal of Global Buddhism*, 2, 2001, pp.1-43.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 2006.
- Bertaux, Daniel, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Barcelona, Bellaterra, 2005.
- Bourdieu, Pierre, “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Relaciones*, VOL. XXVII, Número 108, otoño de 2006.
- _____, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1993.
- _____, *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- _____, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- _____ y Loïc Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Carini, Catón Eduardo, “Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina”, en *Debates Do Ner*, Porto Alegre, 10, 16, 2009, pp. 49-70.

- Coomaraswamy, Ananda K., *Hinduismo y Budismo*, Boston, Museum of Fine Arts, 1998.
- Cornu, Philippe, *Diccionario Akal del Budismo*, Madrid, Akal, 2004.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 2007.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Ferrarotti, Franco, *Sobre la autonomía del método biográfico*, Universidad de Buenos Aires, 2008. Consultado en http://metodo3.sociales.uba.ar/files/2015/03/DC_46_Almendros_2008.pdf
- Fonseca Rubio, Jaime y Rafael Torres Mercado, "Budismo en México: una minoría voluntaria", en *Las iglesias y la agenda de la prensa escrita en México*, coordinado por Sergio Inestrosa, México, UIA, 1999.
- Frigerio, Alejandro, "Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo", en *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, coordinado por De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Juárez Huet, México, CIESAS-El Colegio de Jalisco-Publicaciones de la Casa Chata, 2013.
- Fujiwara, Eiko, *El Zen y su desarrollo en México*, México, Plaza y Valdés, 1998.
- Garma, Carlos, "Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis", *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, Año 12, núm. 24, marzo 2018.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Guber, Rosana, *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Bogotá, Norma, 2001.
- Gutiérrez, Daniel, "Multirreligiosidad en la Ciudad de México", en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. V, núm. 19, 2005.
- Han, Byung-Chul, *Filosofía del budismo Zen*, Barcelona, Herder, 2015.
- Hernández Madrid, Miguel, "Aprendiendo a deconstruir el sufrimiento: los meditadores budistas en México", en *El nuevo malestar en la cultura*, coordinado por Suárez, Zubillaga y Bajoit, México, UNAM, 2012.
- Hervieu-Léger, Danièle, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005.

Inoue, Daisuke, *Soka Gakkai en México. Estudio sobre un nuevo movimiento religioso desarrollado en un contexto cultural ajeno y el proceso de conversión*, México, UNAM, 2003.

Lenoir, Frédéric, *El budismo en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 2000.

Martínez, Ana Teresa, *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica sociológica (del estructuralismo genético a la sociología reflexiva)*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

Masferrer Kan, Elio, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México, CEIICH-UNAM-Plaza y Valdés, 2004.

May May, Ezer Roboam, "Algunas tendencias de la población budista en México. Censos 2000-2010", XVIII *Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, Universidad Autónoma de Yucatán, 15-17 de abril, 2015.

_____, "Buddhism in Mexico", en *Encyclopedia of Latin American Religions*, coordinado por Henri Gooren, Nueva York, Springer International Publishing, 2015.

_____, *Hacia la Revolución Humana. Conversión y Organización Religiosa en la Soka Gakkai de Mérida, Yucatán*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2012.

Morales Aldana, Lisette, *Conversión, identidad y compromiso en dos grupos budistas japoneses en la ciudad de México*, México, ENAH, 2002.

_____, *De la filosofía a la espiritualidad. Perspectiva histórica y caso de estudio de los cambios y las continuidades del budismo en México*, México, ENAH, 2006.

Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2007.

Okubo, Masayuki, "The acceptance of Nichiren Shoshu Soka Gakkai in Mexico", En *Japanese Journal of Religious Studies* Num. 2-3, vol. 18: 189-211, 1991.

Rojas Wiesner, Martha Luz, "Lo biográfico en sociología. Entre la diversidad de contenidos y la necesidad de especificar conceptos", en *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, coordinado por María Luisa Tarrés, México, FLACSO-COLMEX, 2001.

- Rosas Vega, Pedro Federico, *Cambios en el habitus de los practicantes de budismo dentro de la orden budista Triratna*, México, ENAH, 2015.
- Strauss, Anselm y Juliet Corbin, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Universidad de Antioquia, 2002.
- Suárez, Hugo José, *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*, México, UNAM, 2015.
- _____, "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclésiales", *Archives de sciences sociales des religions*, 142 (abril-junio), 2008.
- _____, "Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria", en *Relaciones*, VOL. XXVII, Número 108, otoño de 2006.
- Taylor, S.J. y R. Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Van der Leeuw, Gerardus, *Fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Wacquant, Loïc, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- _____, *Ensayos sobre sociología de la religión, vol. II*, Madrid, Taurus, 1982.
- Wright Mills, Charles, *La imaginación sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Zalpa, Genaro, *Enciclopedia de las religiones en México*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2015.
- Žižek, Slavoj, "Capitalistas, sí..., pero zen...", en *Slavoj Žižek en español*, 2005. Consultado en <http://www.geocities.ws/Žižekencastellano/artCapzen.html>
- _____, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- _____, *The buddhist ethic and the spirit of global capitalism*, European Graduate School, 2012. Consultado en <http://egs.edu/faculty/slavoj-zizek/lectures>

Otras fuentes consultadas

<http://www.budismoenmexico.com.mx/grupos.php> (consultado el 28 de mayo de 2016).

<http://www.proceso.com.mx/441513/carmen-aristegui-dalai-lama-bill-gates-barack-obama-los-mas-admirados-en-mexico> (consultado el 28 de mayo de 2016).

<https://www.upaya.org/newsletter/view/2009/02/16> (consultado el 17 de mayo de 2016).

<https://www.youtube.com/watch?v=g5RMeg98iDo> (consultado el 24 de septiembre de 2016).

<http://www.comunidadbudistamexico.org/budismo-en-mexico> (consultado el 24 de septiembre de 2016).

Anexo. Tabla de practicantes, sus edades y tradiciones budistas

César	42	Zen
Javier	58	Zen
Karla	32	Zen
Fernando	64	Zen
Cecilia	50	Triratna
Dayapalin	36	Triratna
Aryadashin	56	Triratna
Genaro	31	Tibetano
Sandra	79	Tibetano
Montserrat	32	Tibetano